Der

christliche Gemeindegottesdienst

im

apostolischen und altkatholischen Zeitalter.

Von

Dr. Th. Harnack,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

> Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.
>
> **Tertull.** *de virgg. vel.*

Erlangen, 1854.

Verlag von Theodor Bläsing.

Druck der Adolph Ernst Junge'schen Universitätsbuchdruckerei.

Der Hochwürdigen

Evangelisch-Lutherischen

Livländischen Provinzial-Synode

ein Zeichen tiefster Verehrung, aufrichtigen Dankes, bleibender Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, des Bekenntnisses und des Gebets

von

ihrem ehemaligen Mitgliede.

Dr. Martinus Luther

allen lieben Christen in Liefland sammt ihren Pfarrherren und Predigern Gnade und Friede von Gott unserm Vater und Herrn Jesu Christo.

„Wir sollen Gott, dem Vater aller Barmherzigkeit, „danken höchlich und allezeit um Euch, lieben Herren und „Freunde, der Euch nach dem überschwenglichen Reichthum „seiner Gnaden hat bracht zu dem Schatz seines Worts, da„rinnen Ihr habt Erkenntniß seines lieben Sohns, das ist, „ein sicher Pfand Eures Lebens und Seligkeit, die im Himmel „zukünftig ist, und bereitet allen, die in reinem Glauben und „brünstiger Liebe beständiglich ans Ende beharren. Wie wir „denn hoffen und bitten, daß Euch sammt uns der barmher„zige Vater wollte erhalten und vollkommen machen in einem „Sinn, zu gleichem Bilde seines lieben Sohnes Jesu Christi, „unsers Herrn.“

.... „St. Paulus bekennet und spricht 1 Corinth. „11, 19: es müssen Rotten oder Secten sein, auf daß die so „bewähret sind, offenbar werden. Denn der Satan hat nicht „gnug daran, daß er der Welt Fürst und Gott ist, er will „auch unter den Kindern Gottes sein (Hiob 1, 9) ...... „Ja, dabei sollt Ihr eben merken, meine lieben Freunde, daß

„Gott bei Euch das rechte Wort und Erkenntniß Christi hat „geben, so ihr Rotten und Uneinigkeit findet. Denn da Ihr „päbstisch waret, ließ Euch der Satan wol mit Frieden; und „wenn ihr noch eitel falsche Lehre hättet, er würde Euch nicht „viel mit Rotterei anfechten. Aber nun der rechte Saamen „göttliches Worts bei Euch ist, kann ers nicht lassen, er muß „seinen Saamen auch drunter säen, wie er hie oben bei uns „durch die Schwärmergeister thut. Und Gott versucht Euch „dadurch, ob Ihr veste stehen wollet."

„Aber unser lieber Herr Jesus Christus, der sein Werk bei „Euch hat angefangen, wollte dasselbige mit Gnaden mehren „und vollführen auf den Tag seiner herrlichen Zukunft, daß „Ihr samt uns mit Freuden ihm entgegenlaufen und ewig„lich bei ihm bleiben möget. Amen. Bittet für uns!

„Zu Wittenberg am Sonnabend nach Trinitatis. An. 1525." [1]).

---

1) Luthers Vermahnung an alle Christen in Liefland vom äußerlichen Gottesdienst und Eintracht. Siehe Walch L. WW. Theil X, S. 286—295.

Inhaltsverzeichniß.

Erster Theil.

Allgemeine Voruntersuchung.

Ursprung und Entstehung der Arcan-Disciplin.

Seite

Zweiter Theil.

Der christliche Gemeinde-Gottesdienst im apostolischen Zeitalter.

Seite

Dritter Theil.

Der christliche Gemeinde-Gottesdienst im altkatholischen Zeitalter.

Einleitung und Vorwort.

I.

Das Wort Gottes und die geschichtliche Entwicklung, Schrift und Tradition, bedingen das gesammte Leben der Kirche in jedem Moment ihres Daseins, an allen Puncten ihrer Selbstbethätigung. Beide Zeugniß gebenden Quellen der Heilswahrheit, obschon nicht von gleicher Beschaffenheit und Dignität, sind doch von gleicher Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit für den Bestand und Fortbestand der Kirche Christi. Denn durch sie, und zwar mit der nähern Bestimmtheit, kraft welcher sie sich lebendig und wirksam erweisen in der Heilserfahrung des an seinem Theil mitzeugenden gläubigen Subjects, erhält und regiert der heilige Geist die Kirche seit dem Hinscheiden der Apostel, und leitet sie in alle Wahrheit, so daß sie halten kann was ihr schon gegeben, beurtheilen was ihr überkommen ist, empfangen was ihr fernerhin Noth thut, endlich erreichen was ihr verheißen ist.

So hat es der Geist Christi nach der göttlich-menschlichen Natur seines Wirkens geordnet. Für den gesicherten Fortbestand der Kirche, für die Erhaltung und Reinerhaltung der Wahrheit in ihrer Mitte, hat er selbst dieser seiner Wirksamkeit einen irdischen Organismus geschaffen, dessen Organe eben die Schrift, die Tradition, die gläubige Persönlichkeit sind. Und so lange die

Kirche die gliedliche Verbindung dieser Organe und die normale Ueber= und Unterordnung derselben unangetastet bestehen läßt, darf und soll sie in der übereinstimmenden Aussage dieser dreier Zeugen eine sichere Bürgschaft dafür erkennen, daß es der Geist Christi und kein anderer ist, der ihr hier wirklich und wirksam Zeugniß giebt.

Die Anerkennung dieser Wirkungsweise des heiligen Geistes ist von entscheidender Bedeutung auch für das gesammte Leben einer Kirchen= oder Christengemeinschaft. Denn dieses ist immer nach Wesen und Gestalt principiell davon abhängig, ob sich eine Gemeinschaft an der gegebenen Ordnung des Geistes genügen, ob sie namentlich auch innerhalb derselben das normale Verhältniß der bezüglichen Organe unverrückt bestehen läßt, oder nicht. In letzterem Falle wird sie sich entweder nach außerordentlichen Mitteln und Autoritäten umsehen, und ihre Zuflucht nehmen müssen zur Forderung einer apostelgleichen, stetigen oder sporadischen Inspiration von Priestern oder Laien. Dann erhebt sie aber auch in hierarchischer oder schwarmgeisterischer Weise auf den Thron der Kirche einen unerträglichen autonomischen Absolutismus, der alles Andere illusorisch macht, nicht bloß die Autorität der Schrift und das Zeugniß der Christen=Erfahrung, sondern auch die Stimme der Tradition, und der, falls er dennoch der letztern nicht meint entrathen zu können, zur Fiction greifen muß, zur gemachten Geschichte und Tradition, wie dies die römische Kirche gethan hat. Oder aber man verzichtet auf jene Forderung und läßt sich an der Gottgestifteten Ordnung im Ganzen genügen, dann ist jedoch weiter noch zu untersuchen, ob dabei auch die nicht minder von Gott stammende normale Stellung jener Organe zu einander unangetastet geblieben. Denn je nachdem man sich einer Verschiebung des wahren Verhältnißes schuldig macht, und demgemäß die Kirche einseitig bestimmt sein läßt entweder von einem sich überschätzenden, immer mehr sich versteifenden Traditiona=

lismus, oder einem abstracten und unorganischen Biblicismus, oder einem überspannten und ungebundenen Subjectivismus, wird sich auch das Leben der Kirche principiell und formell verschieden gestalten, wie die Geschichte der *orientalischen* und der *reformirten* Kirchen beweist. Es wird dasselbe alsdann grundsätzlich seinen Ruhm suchen entweder in der scrupulösen Bewahrung des Herkommens, oder in der buchstäblichen Nachbildung des apostolischen Zeitalters, oder in der größtmöglichen Verzichtleistung auf alle bindenden Formen und Ordnungen überhaupt. Demgemäß wird auch, je nach der verschiedenen Richtung, das gesammte Leben innerlich und äußerlich den einen oder andern Charakter aufgeprägt erhalten.

Keine dieser einseitigen christlichen Geistes- und Lebensrichtungen trägt in sich d. h. in ihrem Princip als solchem die Möglichkeit zu ihrer Ueberwindung und zu einer neuen Entwicklung; auch ist diese nie zu erwarten von jener äußeren Reaction oder Ergänzung, wie sie sich in einzelnen romanisirenden Bestrebungen unter den Evangelischen unsrer Tage kund giebt. Sie ist nur erreichbar von innen heraus, auf dem Wege der grundsätzlichen Anerkennung des organischen und normalen Wechselverhältnißes von Schrift, Tradition und gläubiger Subjectivität.

Auf diesem Wechselverhältniß beruht die Wahrheit und Gesundheit der Kirche. „Und wenn wir uns einen Zeitpunct denken, wo diese Factoren einander völlig durchdrungen haben werden, dann hat die Kirche ihr höchstes irdisches Ziel erreicht, ist durch den Kampf der Entwicklung wieder zu der Lebensfülle zurückgekehrt, welche die apostolische Kirche vorbildlich offenbart [1]).“

Eben deshalb aber dürfen und wollen wir uns das Princip der *lutherischen* Reformation und Kirche durch keine Union

---

1) *Martensen*, christl. Dogmatik. Kiel 1853. § 24.

verengen und erweitern lassen, am allerwenigsten durch eine solche, welche jetzt, verlegen um eine Geschichte, zu dem verzweifelten Mittel der Decretalen zurückgreift und ihrerseits um nichts besser mit der klaren Reformationsgeschichte verfährt, als die römische Kirche mit der Geschichte des dunklen altkatholischen Zeitalters.

Denn es gehört zur principiellen Eigenthümlichkeit der lutherischen Reformation, daß sie jene drei Zeugnisse, durch welche der heilige Geist die Kirche Christi in der Wahrheit erhält und regiert, ein jedes an seiner Stelle und nach seinem Werth, wieder in ihrem normalen, sich gegenseitig auslegenden, schützenden und stützenden Verhältniß erkannt, und zu ihrer organischen Einheit zurückgeführt und zusammengefaßt hat. Wie schwer und wie mannichfach auch die empirische lutherische Kirche gegen ihr eignes Wesen zu Zeiten gesündigt hat und noch immer sündigt, das richtige und wahre Princip hat ihr von Anfang an innegewohnt und besteht noch in ihrer Mitte, denn es ist unverjährbar. Sie braucht es darum auch nicht zu ihrer Reorganisation von anderswoher zu nehmen oder ergänzen zu lassen. Sie hat nur ihren Ursprung wieder zu suchen, sich in diesen zu vertiefen und von ihm sich erneuen zu lassen. Denn in ihm keimt und lebt die ungeschmälerte Fülle des Evangeliums. Für lutherisch-kirchlichen Glaubens- und Lebensausdruck kann nur gelten was zugleich aus jenen drei verbundenen Quellen alles gesunden christlichen Lebens herstammt, und sich vor der Schrift, der Tradition und der Glaubenserfahrung als wahrhaft apostolisch, katholisch und christlich zumal auszuweisen und zu rechtfertigen vermag.

Darum ist der lutherischen Kirche und Theologie das Bedürfniß eingeboren, nicht allein für ihren Glauben, sondern auch für die Bethätigung desselben in Cultus, Verfassung u. s. w. sich die Urgeschichte und die Entwicklungsgeschichte der Kirche in allen Zweigen ihres Lebens stets zu vergegenwärtigen, und zu dem Zweck sowohl die Schrift als auch die Tradition zu

befragen. Denn aus beiden weiß sie sich geboren; mit beiden erkennt sich die persönliche Heilserfahrung ihrer Väter und Söhne verwandt und verbunden. Aber zu beiden nimmt sie eine verschiedene, ihrem verschiedenen Werth entsprechende Stellung ein: zur heiligen Schrift die des unbedingten Glaubensgehorsams, zur Tradition die der freien Pietät.

Die heilige Schrift ist ihr die einzige Norm und die untrügliche Quelle aller Heilswahrheit. Nicht deshalb, weil sie „das erste Glied ist in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens [1])", sondern weil sie das Wort Gottes κατ' ἐξοχήν, ein einzigartiges Erzeugniß des Geistes Christi ist, weil sie selbst ein Glied ist, und zwar das wesentliche und unentbehrliche Schlußglied, in der Kette der göttlichen Heilsthaten, die den Bestand der Kirche in ihrem gegenwärtigen Stadium begründen, und ihren Fortbestand bis zum Eintritt der letzten, vollendenden Gottesthaten bedingen und verbürgen.

Und weil die heilige Schrift einen solchen Ursprung hat, kraft dessen sie selbst einen integrirenden Bestandtheil der Thatsachen bildet, von denen sie Kunde giebt, darum ist sie für die Kirche die schlechthin reine und normirende Urkunde des Christenthums. Bei jeder andern Anschauung von der Schrift muß ihre Autorität zu einer relativen herabsinken. Dann aber fehlt es auch der sich entwickelnden Kirche an jeder sichern und entscheidenden Norm, und sie müßte einer neuen Sendung von Aposteln entgegenwarten. Denn die Provocation auf den Geist des Christenthums, in sich schon unzulässig, weil sie sich in Widerspruch setzt mit diesem Zeugniß des Geistes, ist auch davon abgesehen eine illusorische. Sie muß nothwendig das oben bezeichnete Wechselverhältniß verrücken und entweder in den Subjectivismus umschlagen, der sich sei es auf sein Bewußtsein und seine Erfahrung, sei es auf das flüssige und be-

1) Schleiermacher, Glaubenslehre Band 2, § 129 ff.

wegliche Durchschnittsbewußtsein der gläubigen Gegenwart beruft[1]), oder in den Traditionalismus, der sich an ein fixirtes Bewußtsein kirchlicher Vergangenheit anklammert.

Doch das Zeugniß der Schrift steht nicht allein und für sich da, sondern in unauflöslicher Verbindung mit der zeugenden Kirche. Daß sie Norm ist, setzt voraus und weist hin auf ein Vorhandenes und relativ Selbständiges, wofür sie es ist und wovon sie dafür anerkannt ist. Das ist aber zuvörderst die kirchliche Tradition, die von dem lutherischen Protestantismus, unter Voraussetzung ihrer Subordination unter die Schrift, von Anfang an in ihrer Bedeutung anerkannt worden ist. Er hat sich nicht, wie seine Gegner ihm ungerechterweise vorwerfen und seine Freunde ihm irrigerweise nachrühmen, nur in ein negatives Verhältniß zur Tradition im Namen des Schrift= oder gar des Subjectivitätsprincips gestellt. Indem er sie nach der Schrift kritisirte, war er weit entfernt mit ihr brechen zu wollen, und hat es auch nicht gethan, weder mit der dogmatischen noch mit der rituellen Tradition. So weit dieselbe dem Worte Gottes nicht widersprach, und so weit er mit den Mitteln, die den Reformatoren zu Gebote standen, das arge und verwickelte Traditionsgewebe zu entwirren vermochte, hat er nicht nur eine conservative und ehrerbietige Stellung zu ihr eingenommen, sondern er hat sie auch von den Fictionen und Schranken befreit, in die man sie eigenmächtig verwickelt und gebannt hatte, indem er wieder Klarheit und Ordnung in sie brachte, das rechte Verständniß für sie eröffnete,

---

1) Wie dies von denen geschieht, die an jenem Lehrstück Schleiermachers festhalten. S. Dorner, das Princip unsrer Kirche. Kiel 1841. Darum kann ich auch nicht mit der von bedenklichen Consequenzen bedrohten Auseinandersetzung Baumgarten's (Apostelgesch. Theil. 2. Halle 1852. S. 138) übereinstimmen. Die Schrift ist nicht bloß Norm, sondern auch erzeugende Quelle der Wahrheit; sie kann nicht das eine ohne das andere sein.

und sie auf die gesammte, unter der Leitung des Geistes stehende, normale Entwicklung der Kirche ausdehnte. Um aber zu entscheiden, welche Entwicklung normal sei und welche nicht, unterwirft er alle abgeleitete, dem Irrthum und der absichtlichen Entstellung unterworfene, kirchliche Ueberlieferung, sei sie alt oder neu, geschrieben oder ungeschrieben, der apostolischen Urüberlieferung, der heiligen Schrift. Denn er kann schlechterdings nichts im Gebiet des Lebens wie der Lehre der Kirche für christlich und katholisch gelten lassen, was sich ihm nicht an dieser Norm als apostolisch erweist.

Dabei ist aber die lutherische Reformation und Kirche lediglich von demselben praktischen Interesse geleitet, dem sie ihren Ursprung verdankt. Sie will die Heilsquellen rein, den unmittelbaren Zugang zu ihnen für Jedermann offen erhalten wissen, damit Jeder zu der lebendigen und persönlichen Erkenntniß der Wahrheit komme, deren Herzpunct die Rechtfertigung durch den Glauben, die Gewißheit des Gnadenstandes, die Freiheit der Kinder Gottes ist. Damit berühren wir den letzten Factor, den der gläubigen Subjectivität, der zwar nicht mit dem Princip der Reformation identisch ist, wie man heut zu Tage oft zu hören bekommt, der aber wohl ein wesentliches Moment desselben bildet, wie des Christenthums überhaupt, da in ihm allein der erleuchtete, geistesverwandte Sinn gegeben ist, dem sich Schrift und Tradition erschließen können und der allein zur Beurtheilung des Verhältnißes befähigt ist, in welchem Biblisches und Kirchliches zu einander stehen. Denn in der gläubigen Persönlichkeit bezeugt sich derselbe Geist, der in der Schrift und in der Ueberlieferung lebt und wirkt; in ihr schafft er sich den neuen Menschen, der dessen gewiß ist, auch in sich und nicht bloß außer sich den Geist zu haben, der in alle Wahrheit leitet. Kraft dieser Gewißheit weiß derselbe sich auch frei, nicht von der Schrift und Tradition, sondern in der unbedingten Gebundenheit an die erstere und in dem innigsten, bewußten und gewollten Lebenszusammenhange mit der letzteren. Denn in

Beiden erkennt der neue Mensch die Bedingung seines Daseins und Gedeihens, weil sie Träger sind des Worts, aus welchem er gezeugt worden und durch welches er erhalten wird. Umgekehrt duldet es nicht blos der Geist, der in Beiden lebt, sondern will es, daß die gläubige Persönlichkeit zu jener Reife heranwachse, die sie befähigt auch an ihrem Theil ein selbständiges Organ für sein Zeugniß zu sein.

Denn während er in der Schrift und Tradition besonders die göttliche Ursprünglichkeit und menschliche Geschichtlichkeit seiner Wahrheit zur Erscheinung bringt, also ihre bindende, normirende Einheit und Reinheit, und ihre verbindende Wirklichkeit und Gemeinsamkeit, will und kann er nur in dem wiedergeborenen Subject ihre Personen bildende Macht und demnach ihre freie Mannichfaltigkeit und Lebendigkeit in der Einheit und Gemeinsamkeit manifestiren. Ohne dasselbe kann mithin die Wahrheit nicht allseitig die Fülle ihres Wesens verwirklichen. Darauf beruht das Recht der geheiligten Persönlichkeit in der Kirche. Aber der Geist der Wahrheit macht nur diejenigen wahrhaft frei, die nicht auf ihre Freiheit pochen und diese eifersüchtig und argwöhnisch wie einen Raub an sich reißen, sondern die nichts Anderes sein wollen als Gebundene Christi und verbundene Glieder seines Leibes. Denn nicht kommt aus der Freiheit die Wahrheit, sondern aus dieser allein jene. In der Wahrheit aber steht nur der fest und frei gegründet, der mit ihr auch den Organismus heilig hält, den sie sich selbst für ihre irdische Existenz geschaffen, von dem sie keine Hand ungestraft loslösen kann, und mit welchem der Einzelgläubige nur in dem Maaße lebendig verwächst, in welchem er erkennt, daß Wurzel und Stamm ihn tragen und daß es ihm ansteht von sich nicht höher, denn sich gebühret, zu halten.

Das ist die Freiheit in der Einheit und Gemeinsamkeit der Wahrheit. So groß und unverantwortlich auch der Miß-

brauch ist, den in unsrer Zeit die Theologie mit dieser Freiheit treibt, so kann uns das doch nicht irre machen; es kann uns nur bestimmen, um so nachdrucksvoller die wahre, organische „Freiheit eines Christenmenschen" geltend zu machen, die nur aus dem Geiste stammt, der zugleich der Geist des Worts und der Tradition ist. Diese hat keiner mehr zu rühmen, zu bethätigen, zu vertreten gewußt, denn Luther: nicht trotz dessen, daß er ein so ergebener Sohn der Kirche und ein so gehorsamer und gebundener Diener des Worts war, sondern eben weil er dies war.

Wir glauben nach Maaßgabe unsres Zwecks die Behauptung im Wesentlichen erhärtet zu haben, daß die Eigenthümlichkeit der lutherischen Reformation und Kirche in der Anerkennung und Wiederherstellung des organischen und normalen Wechselverhältnißes jener dreier Factoren besteht, durch welche der Geist Christi sein Wahrheitszeugniß kund giebt. Daraus ergiebt sich von selbst, warum es der lutherischen Kirche eigen ist, für ihre Lebensthätigkeiten, wie z. B. für den Cultus, sein Wesen und seine Gestaltung, die Schrift und die Tradition zu befragen. Für unsre Einleitung bleibt uns darum nur noch übrig zu erörtern, in welcher Absicht und welcher Weise sie dies thut.

II.

Die genügende Antwort auf diese Frage kann nicht allein von der bisher entwickelten formalen Seite des Princips unsrer Kirche aus gegeben werden. Sie nöthigt uns auch die materiale Seite desselben ins Auge zu fassen.

1. Schrift, Tradition und Glaubenserfahrung bezeugen in ihrer normalen Wechselwirkung der lutherischen Kirche nur eins: die freie Gnade Gottes in Christo und das gewisse Heil des gläubigen Sünders in ihm. Sie bezeugen ihr einerseits Christum den Gekreuzigten, der als der Erhöhte der Herr und das Haupt ist seiner Gemeinde, in ihr wahrhaft gegenwärtig und lebendig wirksam durch Wort und Sacrament;

andrerseits den Glauben, der Christum in dieser Autorität, Realität und Actuosität seiner Gnadengegenwart ergreift, und als solcher der allein und schlechthin seligmachende ist. Die Rechtfertigung aber durch den Glauben an Christum den Gekreuzigten und Auferstandnen, das materiale Princip unsrer Kirche, verpflichtet, berechtigt und befähigt sie, scharf und bestimmt zwischen der Oekonomie des alten und des neuen Bundes zu scheiden und in der Freiheit zu bestehen, mit welcher uns Christus befreit hat (Gal. 5, 1). Denn Christus ist ihr in keinem Sinne ein neuer Gesetzgeber: sein Wort ist kein Gesetzes-Codex, sein Geist kein Gesetzes-Interpret, seine Kirche keine Gesetzes-Anstalt, sein Glaube kein Gesetzes-Werk.

Nach diesem Grundsatz befragt sie auch die Schrift und die Tradition im Interesse ihrer kirchlichen Lebensthätigkeiten und Ordnungen, und lehnt jede Art von Gesetzlichkeit entschieden von sich ab, nicht bloß den gesetzlichen Traditionalismus, sondern eben so auch den gesetzlichen Biblicismus.

Denn unter Voraussetzung des abstracten, unorganischen Schriftprincips liegt die Versuchung sehr nahe, in den wirklichen oder vermeintlichen Institutionen der ersten Kirche bindende apostolische Vorschriften zu sehen und durch treue Copirung derselben eine rein biblische Kirche bauen zu wollen. Die nächste Folge davon ist, daß alles kirchlich Gewordene darnach allein bemessen und anerkannt wird, ob es auch buchstäblich sich als biblisch zu legitimiren im Stande sei. Der lutherischen Kirche ist diese gesetzliche Stellung zur heiligen Schrift und die damit verbundene abstracte Entgegensetzung des Biblischen und Kirchlichen grundsätzlich gleich fremd. Aber sie stellt ihr nicht die vage Berufung auf den freien, an nichts Aeußeres gebundenen Geist des Christenthums entgegen. Denn diese Art Geistigkeit ist es eben, die von ihrer innern Haltungslosigkeit nothwendig jenem gesetzlichen Halten am Schriftbuch-

staben zugetrieben wird. Eben so wenig zieht sie sich auf die Unterscheidung zwischen kirchlichen Dogmen und Institutionen zurück, um für jene einzuräumen, was sie für diese ablehnt. Denn sie sieht in der Schrift eben so wenig eine Dogmatik, als sie in ihr eine Agende oder Kirchenordnung sucht, und will sich eben so wenig auf eine biblische und nur biblische Dogmatik zurückdrängen lassen, als auf einen biblischen Cultus u. s. w. Wohl aber beruft sie sich bei dem Allen auf den Geist Christi und seines Evangeliums, der sowohl ein positiver, mit sehr bestimmtem Inhalt erfüllter, als ein erkennbarer und faßbarer Geist ist, d. h. der Geist, der sich für uns an Wort und Sacrament gebunden hat [1]), der nur in dem oben entwickelten Wechselverhältniß der Factoren sein volles Zeugniß kund gibt, und der uns lehrt, uns nicht abermals ein gesetzliches Joch auflegen zu lassen, weil er uns Christum verherrlicht, als den, in welchem wir unsre Rechtfertigung vor Gott haben allein und vollkommen durch den Glauben an sein Verdienst.

Kraft dieses Princips befragt die lutherische Kirche für ihre Lebensthätigkeiten vor Allem das normgebende Wort des Geistes, die heilige Schrift; jedoch nicht in der Absicht, aus ihr eine Sammlung ritueller oder disciplinarischer Vorschriften zu gewinnen. Wohl ist ihr dieselbe ein lauteres normirendes Zeugniß von der Predigt der Apostel und von dem durch sie gewirkten urchristlichen Gemeinschaftsleben. Aber sie muß auch an der apostolischen Wirksamkeit Göttliches und Menschliches

---

1) Artic. Smalc. III, 8: Quid multis? Enthusiasmus insitus est Adamo et filiis ejus a primo lapsu usque ad finem mundi... Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus, sit ipse diabolus.

unterscheiden: die unmittelbaren Stiftungen Christi und seines Geistes, und die darauf sich erbauenden freien Schöpfungen und Ordnungen des urchristlichen von den Aposteln geleiteten Gemeingeistes. Denn wie die Apostel in ihrer Person einen Doppelberuf haben: sie sind Gründer und Träger der Gesammtkirche für die ganze Zeit ihrer irdischen Entwicklung, und wiederum Leiter und Ordner derselben in dem ersten, vorübergehenden Stadium ihrer Existenz: so hat auch die Urkirche eben durch sie das Eigenthümliche, daß sie einerseits die Basis und das Urbild für alle späteren Phasen der kirchlichen Entwicklung ist, und anderntheils nur ein einzelnes, zeitlich bedingtes Glied dieser Kette, wenn auch das erste. Darum muß auch an ihr unterschieden werden zwischen einem μένον und einem καταργούμενον. Das heißt zunächst zwischen dem, was von Seiten Christi und seines Geistes durch die Apostel der Kirche eingestiftet, also unmittelbar jure divino ist, und dem Anderen, was obschon christlichen und selbst apostolischen, dennoch menschlichen Ursprungs ist, eingerichtet nach Maaßgabe nationaler, temporaler, localer Verhältnisse und Bedürfnisse, um dem Gottesdienst, dem Leben, der Verfassung der Gemeinden eine bestimmte, dem christlichen Geist angemessene und den gegebenen anderweitigen Bedingungen Rechnung tragende Gestalt und Ordnung zu geben. Ferner aber will auch wieder in den Einrichtungen letzterer Art ihr eigentlicher, christlicher Wahrheitsgehalt gesondert sein von der zeitlichen und vergänglichen Form desselben [1]); jener ist das Nothwendige, Bleibende, Gültige für alle Zeiten, diese das Wechselnde,

---

1) Conf. Aug. Art. 28 (Walch, pag. 59): Apostoli jusserunt abstinere a sanguine: quis nunc observat? Neque tamen peccant, qui non observant, quia ne ipsi quidem apostoli voluerunt onerare conscientias tali servitute, sed ad tempus prohibuerunt propter scandalum. **Est enim perpetuo (a) voluntas evangelii consideranda in decreto.**

Freie, dem schaffenden Gestaltungstungstriebe der Kirche Anvertraute.

Aus diesem Grunde muß die protestantische Kirche für ihre Lebensordnungen jedwede gesetzliche Stellung zur heiligen Schrift und zur Urkirche als eine unapostolische ablehnen: sei das nun die materiell gesetzliche der römischen Kirche, welche gradezu von der äußern Beobachtung wirklicher oder fingirter apostolischer Einrichtungen das Seelenheil abhängig macht, oder die formell gesetzliche, die in den strengeren reformirten Gemeinden grundsätzlich festgehalten wird, und die obgleich entschieden alles Verdienst der Werke verwerfend, doch insofern selbst mit dem Geist des Gesetzes behaftet ist, als sie das Leben der Kirche sogar noch an einzelne alttestamentliche Vorschriften, z. B. an das Sabbathsgebot, meint binden zu müssen. Dagegen vertritt unsre Kirche das Recht der evangelischen Freiheit. Wer aber die Genesis dieser Freiheit verfolgt, wird bald erkennen, daß dieselbe weit entfernt von eigenmächtiger Willkühr und autonomischen Gelüsten, wie sie grade der gesetzliche Standpunct erzeugt, allein dem Interesse der Aufrechterhaltung des formalen und materialen Princips ihr Dasein verdankt, und daß sie demnach nichts Geringeres aber auch nichts mehr sein will, als eine Wächterin der objectiven Wahrheit und subjectiven Innerlichkeit des kirchlichen Lebens, damit betraut, das geoffenbarte Heil in Christo zum Zweck persönlicher Erfahrung nach seinem specifischen Werth und Wesen der Kirche zu bewahren, und alle Lebensthätigkeiten der letztern gegen jedweden Geist der Gesetzlichkeit zu schützen, der sich ihrer bemächtigen könnte. Es ist darum kein Widerspruch, sondern hängt mit dieser Freiheit zusammen, wenn die lutherische Kirche sich für die Ordnungen ihrer verschiedenen Lebenszweige an die unmittelbaren Stiftungen des Herrn und die Grundprincipien apostolischer Gemeinde-Leitung und -Erbauung gebunden weiß. Und eben dies

Bewußtsein von der heilsökonomischen und heilspsychologischen Gebundenheit aller ihrer Lebensthätigkeiten ist es, was sie bestimmt, die apostolischen Schriften auch darauf hin in erster Reihe zu befragen.

2. Aber die heilige Schrift, wir haben es schon oben angedeutet, ist nicht nur Grund und Norm für die kirchliche Gesammtentwicklung, sondern auch eine Quelle, die uns über die Anfänge des Christenthums, über das Gemeindeleben in der Urkirche Auskunft giebt. Sie hat nicht nur eine schlechthin dogmatische Bedeutung und Geltung, sondern ist uns auch von rein historischem Werth. Zwar läßt sich in ihr das Eine von dem Andern durchaus nicht trennen, nur Beides zusammen macht sie eben zur heiligen Urkunde des Christenthums; dennoch aber können und müssen wir beide Seiten an ihr unterscheiden. In ersterer Hinsicht steht sie richtend über aller Tradition, in letzterer ist sie selbst das erste und vornehmste Glied derselben, und weist somit schon selbst einen Jeden, der sie befragt, zugleich auf die gesammte geschichtliche Entwicklung, deren Anfänge sie darstellt, und die das Mittelglied ist, welches die kirchliche Gegenwart mit jener apostolischen Vergangenheit historisch verbindet. Wenn nun auch dieser Faden nicht zuerst und nicht allein auf dem Stuhle gesponnen wird, an den ihn die römische Kirche ausschließlich bindet, wenn er auch nicht so sinnlich und greifbar ist und zu sein braucht, wie sie es fordert und behauptet, er zieht sich doch ununterbrochen durch alle verschlungenen Wege, welche die Lehre und das Leben der Kirche haben durchmachen müssen. Ihn muß auch die Kirche haben und halten, um mit ihrem apostolischen Zeitalter und dem Geist desselben in Verbindung zu bleiben. Und er kann auch allezeit von dem glaubenserfahrenen Auge mit der Leuchte des Wortes Gottes sicher gefunden und verfolgt werden.

Darum hat die lutherische Kirche mit der Tradition nicht brechen können. Sie weiß sich vielmehr von derselben mit be-

stimmt, nicht in normativer, wohl aber in regulativer Weise. Denn wenn ihr auch dieselbe von keiner absolut verpflichtenden Autorität ist, wenn sie am wenigsten der Beobachtung und Bewahrung des Traditionellen einen gnadeerwerbenden Werth beilegen kann, ohne ihrem formalen und materialen Grundsatz untreu zu werden, sie hat immer die größte Pietät gegen die mit der Schrift vereinbare Tradition, die rituelle wie die dogmatische, beobachtet, und hat sie namentlich auch für die Einrichtungen ihres kirchlichen Lebens immer befragt. Woher anders sollte sie auch die für dieselben erforderliche Erkenntniß der bestimmenden innern Gesetze entnehmen, nach welchen der in der Kirche lebende und wirkende Geist sich in dem concreten Ausbau ihrer Thätigkeiten und Ordnungen auswirkt und darstellt? Woher anders, als aus der Geschichte, die zugleich die Geschichte auch seiner Wirksamkeit ist. Und sollten dabei unvermeidlich auch andere und fremde Potenzen störend und trübend miteingewirkt haben, so hat ja die Kirche in den oben bezeichneten Normen und Principien das untrügliche und autorisirte Richtmaaß, um daran den ganzen überlieferten Stoff zu bemessen, und darnach Wahres und Falsches zu scheiden.

Aus diesem Grunde kann aber auch unsre Kirche nicht ein gleiches Verhältniß zu allen Phasen einnehmen, welche die Tradition durchgemacht, so wichtig und bedeutungsvoll ihr sonst auch der gesammte Verlauf des kirchlichen Lebens sein möge. Sie muß die verschiedenen Epochen sondern, und zwar wiederum darnach, wie in ihnen das Verhältniß von Schrift und Tradition bestimmt worden ist; denn mit der richtigen Einsicht, die ihr selbst in dies Verhältniß verliehen worden, hat sie auch das maaßgebende Princip für die Beurtheilung der ganzen Lebensgeschichte der Kirche empfangen. Sie wird darum vor Allem ihren Zusammenhang mit dem Reformations-Zeitalter auch historisch zu bewähren suchen, und nächst diesem wird sie sich der altkatholischen Periode zuwenden, theils weil

dieselbe die eigentliche Tradition fixirende und sammelnde Zeit der Kirche ist, theils weil in ihr der Katholicismus noch in seiner verhältnißmäßig reinsten Gestalt erscheint, während er später sich immer weiter vom apostolischen Geist entfernt, bis er endlich die Reformation nöthig macht.

Vorzugsweise wird sich aber der Protestantismus mit immer neuer Liebe wieder der apostolischen Urkirche zuwenden, um von ihr zu lernen. Und das mit Recht. Denn hier, in der ersten, mit apostolischen Männern und Gaben ausgerüsteten Kirche hat sich der christliche Geist am unmittelbarsten und frischesten ausprägen können. In den Formen und Ordnungen, die er sich hier unter der Leitung der Apostel schuf, hat er der Kirche aller Zeiten den Prototypus für alle ihre Lebensthätigkeiten vorgezeichnet, den sie sich zum bleibenden Vorbild zu nehmen hat, dem sie den höchsten Grad menschlicher und geschichtlicher Autorität einräumen wird, und von dem im Wesentlichen sich entfernt zu haben, unsre Kirche immer für ein bedenkliches Zeichen würde ansehen müssen, weil ihr dann die Frage nahe läge, ob sie auch noch in ihren Lebensformen von dem apostolischen Geiste bestimmt sei, der sich in jenem Typus die Grundzüge seiner irdischen Erscheinung gegeben hat.

So weit sie also auch davon entfernt ist, selbst in dem apostolischen, geschweige denn in einem späteren Zeitalter eine schon vollendete oder gesetzlich bindende Gestaltungsweise des christlich-kirchlichen Lebens suchen oder diese von ihm als eine solche sich vorschreiben lassen zu wollen, so weiß sie sich dennoch durch ihr historisches Gewissen an die Tradition in freier Weise gebunden, und ist darum bemüht sich aus ihr jenes Vorbild für die Gestaltung ihres Lebens geben zu lassen, das aufzugeben sie nicht gewillt ist, welches sie aber ungeprüft nicht hinnehmen kann, und dessen noch nicht geschlossene, fernere und freie, nur dem innern Gesetz seines Geistes und Wesens unterworfene Ausbildung sie sich vorbehalten muß. Denn als

ein selbständiges Glied in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche, kann sie sie sich nicht nur als Bewahrerin der Tradition, sondern muß sich auch selbst als Bildnerin derselben ansehen.

Wenden wir schließlich die allgemeinen Erörterungen unsrer Einleitung speciell auf unsren Gegenstand, auf den christlichen Cultus an, so möchte klar geworden sein, warum und wie die lutherische Kirche auch für ihren Gottesdienst zunächst die Schrift, ferner die Geschichte befragen wird. Einestheils weiß sie sich heilsökonomisch, um der Gnadenmittel willen, zu einem Cultus verbunden, und darum auch für denselben an seine göttlich gegebenen apostolischen Directiven und Elemente dogmatisch gebunden. Anderntheils ist sie bemüht, sich für die wesens- und zweckgemäße Anordnung desselben die Grundgestalt des apostolisch- und katholisch-christlichen Gottesdienstes zu vergegenwärtigen, zu deren Bewahrung und Ausbildung ihr kirchlich-historisches Gewissen sie verbindet. In beiden Beziehungen hält sie aber das Princip der Freiheit aufrecht, damit ihr Cultus nicht zu einem gesetzlichen opus operatum herabsinke und sich dadurch selbst die evangelischen Quellen verschütte, aus denen allein die persönliche Heilserfahrung geboren wird, die ihrerseits wiederum den unerläßlichen subjectiven, heilspsychologischen Ursprung des Cultus bildet.

Sagten wir oben, daß Alles, was für einen Ausdruck lutherisch-kirchlichen Lebens gelten will, sich muß vor jenem dreifachen Zeugniß des Geistes Christi rechtfertigen lassen können, welches der Protestantismus in seinem normalen Wechselverhältniß wieder anerkannt und zur Geltung gebracht hat, so gilt dies auch von dem Gottesdienst desselben. Das Interesse, das er hat, in der Schrift und der Tradition speciell für den Cultus zu forschen, ist kein anderes, als daß er eben dadurch die Wahrheit, Geschichtlichkeit und Innerlichkeit seines Gottes-

dienstes, d. h. den apostolischen, katholischen und christlichgläubigen Charakter desselben erproben und bewahren will, um ihn als solchen nach Maaßgabe seines Berufs weiter auszubilden.

III.

Die folgende historische Untersuchung will dazu eine Vorarbeit liefern. Sie beschränkt sich darauf, den Cultus im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, bis zum Erscheinen der ersten formulirten, schriftlichen Liturgie im achten Buch der Constitutionen, aus den Quellen dogmatisch-liturgisch darzustellen [1]; und muß es dem kundigen Leser vorerst anheim

---

1) Die Darstellung des Cultus im apostolischen Zeitalter habe ich schon früher bei Gelegenheit der Jubelfeier der Dorpater Universität, im December 1852, veröffentlicht. Sie erscheint hier im Einzelnen überarbeitet und berichtigt.

Erst während des Drucks meiner Schrift aber kamen mir die Bedenken und Bemerkungen zu Gesicht, die Herr Dr. Schenkel in Heidelberg (Darmst. allgem. Kirchenzeit. 1854, N. 56) unter andern Warnungen vor der „neulutherischen, dem römischen Kirchenthum zustrebenden Restauration", auch gegen die obige Abhandlung und namentlich gegen die in ihr vorgetragene Anschauung erhoben hat: daß die Abendmahlshandlung auch ein Opfer sei (s. unten S. 182 ff.). Da ich auf diesen Angriff nicht mehr in der Schrift selbst antworten konnte, so benutze ich die Gelegenheit, die mir dazu in der Einleitung noch gegeben ist.

Den ihm neben Anderem anstößigen Satz: „daß die Gemeinde geistlich und im Glauben das einmalige Opfer Christi dem Vater darbringt" wird Herr Dr. Schenkel hier nicht wiederfinden. Ich habe denselben schon selbst bei der neuen Durchsicht modifizirt, nicht weil ich seinen Gedanken für falsch, sondern seinen Ausdruck für mißverständlich und für nicht bezeichnend genug halte, da wir Christi Opfer nicht anders Gott darbringen können, als indem wir dasselbe als den einigen Grund unsrer Versöhnung im Glauben ergreifen, bekennen und preisen. Von meiner Grundanschauung aber über den christlichen Opferbegriff im Cultus, und namentlich davon, daß die Abendmahlshandlung eine sacramentliche Opferhandlung ist, kann ich nichts den Bedenken meines Gegners zum Opfer

geben, mit den gewonnenen Resultaten den genuin-lutherischen Gottesdienst zu vergleichen und die daraus sich ergebenden prakti-

---

bringen; schon deshalb nicht, weil ich mir das Wesen und das Maaß lutherischen Glaubens und Lebens nicht von der Furcht vor möglicher Invasion römischer Theorie und Praxis eingeben und zumessen lassen kann. Denn wie großen Schaden solche Furcht in der Theologie anzurichten vermag, das beweisen meines Erachtens eben die Bemerkungen des Herrn Dr. Schenkel.

Sie schadet aber zuvörderst dem klaren Denken und richtigen Schließen, wenn ich sehe, wie gar nicht mehr zwischen Versöhnungs- und Dankopfer unterschieden, und darum auch gesagt wird: von der Idee des Opfers ist die Vorstellung menschlichen Selbstbewirkens in Sachen des Heils unzertrennlich; ja dann bedürfen wir des alleinigen Opfers Christi nicht mehr (!) (s. dagegen unten S. 197 und 187). Es sollte mich freuen, wenn Herr Dr. Schenkel wirklich allen semipelagianischen und synergistischen Sauerteig aus der modernen Unionstheologie ausfegen will; nur möchte die Mühe bei denen unnöthig sein, die sich zum Abschnitt de libero arbitrio der Concordienformel mit seinem truncus und lapis von Herzen bekennen. — Jene Furcht läßt ferner die Gerechtigkeit und Liebe nicht aufkommen. Denn sie allein kann es doch nur sein, die der Theologie nicht mehr erlauben will, an dem römischen Meßopferbegriff eine ihm zu Grunde liegende Wahrheit anzuerkennen, und die mir es zum Vorwurf macht, daß ich das thue. — Und in wie hohem Grade endlich dieselbe Furcht der historischen Treue gefährlich wird, zeigen abermals jene Bemerkungen. Denn obgleich Christus bei der Einsetzung des Mahls angeordnet hat: τοῦτο ποιεῖτε (siehe unten S. 188), und obgleich der Glaube, der darnach thut, gewiß ein Gott wohlgefälliges Opfer selbst ist und in seinem Danken und Nehmen bringt, so soll nach Herrn Dr. Schenkel auch „nicht ein ferner Anklang" vom Opfer in den Worten des Herrn vorkommen, und ebenso wird auch an der Gottwohlgefälligkeit eines solchen Opfers trotz 1 Petri 2, 5 Anstoß genommen.

Schließlich wird gar die unvorsichtige Behauptung aufgestellt, daß nur im Widerspruch mit der Augustana gelehrt werden könne: der Glaube sei (auch) ein Opfer, und daß überhaupt Luther und die alten Symbole der Väter unsrer Kirche (wie sich der Herr Doctor vorsichtig ausdrückt) nach ihrem gesunden Schriftglauben

schen Folgerungen zu ziehen. Ehe der Verfasser selbst an diese Vergleichung geht, möchte er, so Gott Kraft gibt, noch erst eine

---

nichts von der neulutherischen Opfertheorie wüßten. Luther und die symbolischen Bücher unsrer Kirche mögen darauf antworten mit einigen Zeugnissen, wie sie mir eben zur Hand liegen. So aber predigte z. B. Luther am Gründonnerstage „vom h. Abendmahl" (Walch B. XIII, S. 704):

„Dennoch sollten wir zum Sacrament gehen, auf daß wir „unsrem Herrn Gott damit einen Dienst erzeigen, der uns solches „geboten und befohlen hat. Viel alte Lehrer habens genennet eu„charistiam, eine Danksagung. Im Pabstthum hat mans ge„nennet ein Opfer oder Amt, das ist, wenn mans recht deuten „wollte (so erkennt Luther eine Wahrheit in der römischen Lehre „an), einen Gottesdienst. Wenn ich Gottes Wort predige, so „opfere ich; wenn du Gottes Wort mit Herzen hörest, so opferst „du; wenn wir beten, unsrem Nächsten geben, leihen, helfen, so „opfern wir. Also auch, wenn ich dies Sacrament empfahe, so „opfere ich, das ist: ich thue Gottes Willen und Dienst, ich „bekenne und danke Gott, der uns dies Sacrament gegeben hat, „sammt allen Gütern des Himmelreichs, wie er mir geboten und „befohlen hat. — Daher mags wohl ein Opfer heißen: nicht „daß das Sacrament selbst ein Opfer sei; sondern daß das Em„pfahen oder der Brauch des Sacraments ein Opfer mag genennet „werden; nicht ein Opfer für die Sünde, sondern ein Dankopfer „und Lobopfer, daß ich da bekenne, daß Christus für meine Sünde „gestorben ist."

In derselben Weise äußert sich Melanchthon mehrfach in der Apologie, namentlich in dem ausgezeichneten Abschnitt: quid sit sacrificium et quae sint sacrificii species (Walch pag. 247—262). Hier heißt es z. B. gleich am Anfang: sunt autem sacrificii species proximae duae, nec sunt plures: quoddam est sacrificium propitiatorium ..... altera species est sacrificium εὐχαριστικόν. Und weiter pag. 250: ideoque in novo testamento abrogatis cultibus leviticis, docet (scriptura) fore, ut nova et munda sacrificia fiant, videlicet: fides, invocatio, gratiarum actio, confessio et praedicatio evangelii etc. Ebenso wird auch pag. 253 von dem Verfasser der Augustana die fides als Opfer bezeichnet. Und in dem Abschnitt de usu sacramenti et de sacrificio sagt derselbe pag. 261: Accedit et sacrificium. Sunt

Geschichte der Liturgie der orientalisch= und occidentalisch=katholischen Kirche vorausgehen lassen, um auf dieser gesammtgeschichtlichen Grundlage eine Darstellung und Kritik der lutherischen Gottes=

---

enim unius rei plures fines. Postquam conscientia fide erecta sensit, ex qualibus terroribus liberetur, tum vero serio agit gratias pro beneficio et passione Christi, et utitur ipsa caerimonia ad laudem dei, ut hac obedientia gratitudinem ostendat, et testatur, se magni facere dona dei. **Ita fit caerimonia sacrificium laudis.** Ac patres quidem de duplici effectu loquuntur: de consolatione conscientiarum et gratiarum actione, seu laude. Horum effectuum prior ad sacramenti rationem pertinet, posterior ad sacrificium. — So weit Luther und die Symbole. War ihr Glaube, wie mein Gegner mit Emphase zugesteht, ein gesunder Schriftglaube, und enthielt er, wie wir eben gesehen, dennoch die sogenannte neulutherische Opferlehre, — was muß dann das für ein Glaube sein, der dieselbe so entschieden und unbedingt verwirft?!

In einem andern Puncte erklärt sich Herr Dr. Schenkel mit mir einverstanden. Leider sehe ich mich zur Ablehnung auch dieser einzigen Uebereinstimmung genöthigt, weil er mich dabei ganz mißverstanden hat, obgleich ich diesem Mißverstande in jener Abhandlung S. 51 Anmerk. ausdrücklich vorgebaut hatte. Ich habe nirgends gesagt, daß die Abendmahlsfeier ursprünglich kein integrirender Bestandtheil des Hauptgottesdienstes gewesen, sondern als privater Gottesdienst gefeiert worden sei. Denn dieser letztere war eben der eigentliche, specifisch christliche Gemeinde=Gottesdienst, in welchem die ganze Gemeinde täglich an dem Abendmahl Theil nahm. Einen privaten nenne ich ihn nicht im Gegensatz zum Gemeinde=Cultus, sondern zum homiletischen, missionirenden Gottesdienst, dem auch Nichtchristen beiwohnen durften, und den ich deshalb als den öffentlichen bezeichnet hatte. Es gehört wieder eine ganz eigene Geschichtsbetrachtung dazu, um die später aufgekommene Privat=Communion schon im apostolischen und altkatholischen Zeitalter zu entdecken. — Uebrigens wüßte ich nicht, wer unter den namhafteren Theologen, die principiell das Abendmahl als einen integrirenden Bestandtheil des Gemeindegottesdienstes betrachten, gesagt hat — wie Herr Dr. Schenkel ihnen zumuthet — daß es ohne Glaubensbedürfniß der Gemeinde gefeiert werden solle. Es wird nur beklagt, daß dies Bedürfniß nicht eben so für das Abendmahl vorhanden ist, wie für das Wort und das Gebet, und

dienst=Ordnung zu geben. Denn er ist der Meinung, daß man sich's im Ganzen heut zu Tage mit der Herstellung der Liturgie, gleichwie es vor nicht langer Zeit mit der Redaction von Gesangbüchern der Fall war, noch gar zu leicht zu machen pflegt. Es ist dazu wahrlich mehr erforderlich, als die empirische Kenntniß von einigen oder auch vielen ältern lutherischen Agenden. Denn so gewiß auch diesen das erste Wort einzuräumen ist, so haben wir nicht zu vergessen, daß unsre Väter Größeres zu leisten hatten, als liturgische Studien zu treiben; daß die schöne, genuin=lutherische Gottesdienst=Ordnung, nach der Natur ihrer Entstehung, an wichtigen Puncten von fragmentarischer Beschaffenheit ist; und daß ihr wahres Verständniß nicht schon aus dem bloßen Zurückgehen auf den römischen Ordo Missae gewonnen werden kann, der überdies ohne seine geschichtlichen Voraussetzungen selbst nicht zu verstehen ist.

Es gilt darum sich mit aller Selbstverleugnung und Treue mitten in die Liturgie=bildende Thätigkeit der Gesammtkirche hineinzustellen, um ihrem Geiste nachzugehen, und von ihm sich ergreifen, unterweisen und den Sinn ausbilden zu lassen, ohne den alle liturgischen Bestrebungen den hier am wenigsten zu duldenden Charakter des Willkührlichen und Subjectiven tragen

---

wird für eine Pflicht der Kirche gehalten, dieses Bedürfniß nach Kräften wieder zu wecken. Die Drohung mit der Stillmesse muß ihre Wirkung da verfehlen, wo man weiß, daß grade die allmähliche Vernachlässigung der ursprünglichen sonntäglichen Gemeinde=Communion der Stillmesse mit zur Veranlassung gedient hat, und — wo man sich vor Gespenstern nicht fürchtet.

So werde ich es mir also von Herrn Dr. Schenkel schon ausbitten müssen, auch in diesem Punct den dem römischen Kirchenthum zustrebenden, neu=lutherischen Restauratoren von ihm beigesellt zu werden. Denn so lange ich das Wort Gottes, das Zeugniß der Geschichte und das Bekenntniß meiner Kirche für mich habe, kümmert es mich wenig, wohin mich eine Theologie rechnet, die es über sich gewinnen kann so unverantwortlich, wie das vorliegende Factum ausweist, mit allen diesen Zeugen zu verfahren. „Es ist eitel Furcht da und kein Friede“ (Jerem. 30, 5).

werden, gleich viel ob dies in alterthümelnder oder neuerungssüchtiger Weise, unter dem Schein der Wiederherstellung eines sogenannten apostolischen Cultus oder mit der ausgesprochenen Absicht der Neubildung, im Dienst der Romantik oder zu Gunsten einer modernen Aesthetik geschehe. In der Liturgie stehen wir wie in keinem andern Gebiet kirchlicher Lebensbethätigung recht eigentlich auf heiligem Boden. Wer diesen betreten will, um ihn zur Erbauung der Gemeinde zu bauen, der ziehe seine Schuhe aus, salbe seine Augen und schließe die Thür hinter sich zu, will er anders schauen die schönen Gottesdienste des Herrn. Er wird dann auch die echten von den falschen Perlen unterscheiden, und die ersten schätzen, lieben und heben lernen, wo er sie auch finden möge. Denn: „Alles ist euer, es sei Paulus oder Apollo, Kephas oder die Welt; Alles ist euer" (1. Cor. 3, 22). Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt, hat selbst ein Papst als liturgischen Grundsatz aufstellen können (Gregor, *Epist.* XII, 31). So sehr ich auch davon überzeugt bin, daß ein großer und heilsamer Schritt geschehen ist, wenn man bei dem beklagenswerthen Nothstande, in welchem sich der lutherische Gottesdienst gegenwärtig in vielen Landeskirchen befindet, wieder zu den über mein Lob erhabenen Agenden des sechszehnten Jahrhunderts greift, so glaube ich doch nicht, daß man bei einer bloßen Restitution derselben wird stehen bleiben können. Sie selbst werden uns auch zu einer Revision in ihrem eignen Geiste nöthigen, die theilweise bis ins altkatholische Zeitalter zurückzugehen haben wird.

Von der andern Seite aber darf die Kirche der Reformation bei diesen und ähnlichen Bestrebungen nie vergessen des Felsens, aus dem sie gehauen, und der Gruft des Brunnens, aus dem sie gegraben ist. Allen, die das in gegenwärtiger Zeit zu vergessen in Gefahr stehen, muß sie das Wort des Apostels Col. 2, 16 ff. entgegenhalten. Sie steht hier mit der apostolischen Kirche auf dem Boden der in der Wahrheit gegründeten, evangelischen Freiheit, die sie sich nicht durch ord-

nungslose Willkühr und schwindsüchtige Geistigkeit, aber eben so wenig durch unevangelische Gesetzlichkeit und äußere Heiligkeit, in welcher Form und mit welchen Prätensionen dieselbe auch auftreten möge, verkümmern lassen darf. Ceterum — sagen wir darum mit der Apologie der *Conf. Aug.* Art. XV. — **traditiones veteres factas in ecclesia utilitatis et tranquillitatis causa, libenter servamus easque interpretamur πρὸς τὸ εὐφημότερον, exclusa opinione, quae sentit quod justificent.** Aber ebenso bleibt es auch bei jenem Wort der *Conf. Aug.* Art. XXVI: **necesse est enim in ecclesiis retineri doctrinam de libertate christiana, quod non sit necessaria servitus legis ad justificationem, sicut in Galatis (5, 1) scriptum est: *Nolite iterum jugo servitutis subjici.***

Zur Veröffentlichung meiner Arbeit habe ich mich durch meinen Beruf und durch das erfreuliche Interesse, das immer mehr dem liturgischen Gebiet zu Theil wird, bewogen und ermuntert gesehen. Mein Hauptbestreben war darauf gerichtet, den Cultus nicht als Einzelerscheinung, sondern im Zusammenhange mit der Gesammtentwicklung des kirchlichen Glaubens und Lebens jener Zeit zu verstehen und darzustellen. Demnächst bin ich bemüht gewesen an allen Hauptpuncten den veränderten Anschauungen nachzugehen, welche den für die Kirche so verhängnißvoll gewordnen Uebergang vom apostolischen zum gesetzlichen Katholicismus bedingen, und die leisen Anfänge aufzuweisen, in denen sich derselbe besonders im Cultus zu erkennen giebt. Sollte es mir dabei auch wenig gelungen sein, die Aufgabe nur so zu lösen, wie ich sie mir selbst gestellt habe, und das Bild, das mir vorschwebt, in klarer Durchführung und Abrundung hinzustellen, so kann ich doch bezeugen, daß ich mich mit gewissenhafter Treue der Arbeit unterzogen und mit voller Liebe meinem Gegenstande hingegeben habe. Wer würde auch nicht gern seiner Mutter ins Auge schauen wollen! Der Gottesdienst aber, besonders der eucharistische, ist das vielsagende Auge, mit dem uns die Lebensgestalt der Kirche einer Zeit

anschaut, und durch welches wir wiederum in ihrer Seele lesen, in das stille und verborgene Heiligthum ihres Glaubens blicken, und allen Empfindungen, Gedanken und Erfahrungen nachgehen können, von denen sie im tiefsten Grunde erfüllt und bewegt ist.

Mitbestimmend zur Herausgabe hat auch der Gegensatz gewirkt, in welchem ich mich zu manchen herrschenden Anschauungen von dem altkatholischen Zeitalter, namentlich auch zu den liturgischen Partien in Dr. Bunsen's Hippolytus befinde, sowohl was die historisch-kritischen Behauptungen in denselben, mehr noch, was die dogmatischen Voraussetzungen und Bestimmungen anlangt. Denn in ersterer Beziehung vermisse ich an dem reichhaltigen Werk die rechte theologisch wissenschaftliche Zucht und Nüchternheit um so mehr, als die Theologie in unsren Tagen aufs neue davon bedroht ist, mit dem klaren und sichern Bewußtsein ihres Wesens und ihrer Aufgabe auch ihre selbständige Haltung zu verlieren und eine Beute zuchtlosen Gedankenspiels zu werden, das ihre Grenzen willkührlich und eigenmächtig durchbricht, sich über den Ernst und die Strenge theologischer Arbeit als über „scholastische Spitzfindigkeiten“ hinwegsetzt, und von allen Seiten her Gedanken zusammenrafft, ohne zu fragen, weß das Bild und die Ueberschrift sei. In der andern Hinsicht aber ist es dem berühmten Verfasser widerfahren, daß er die Kirche der Vergangenheit, die altkatholische, unter dem Gesichtswinkel seiner Kirche der Gegenwart und der Zukunft angeschaut, diese in jene hineingetragen, und die letztere namentlich in ihren dogmatischen Ueberzeugungen bis zur Unkenntlichkeit modernisirt hat.

Zum Beweis dafür genügt es allein schon auf die Vertheidigungsrede hinzuweisen, die im zweiten Bande dem Hippolytus in den Mund gelegt wird, und speciell auf die daselbst (S. 329—336) gegebene Erläuterung über das Wesen des Opfers und des Abendmahls. — Helft uns nur von solchen Vertheidigern — müssen da die altkatholischen Väter aus dem Grabe rufen — mit unsren Gegnern wollen wir schon selbst noch

fertig werden. Denn wir wissen nicht, höre ich sie klagen, ob wir mit Entrüstung oder mit Bekümmerniß solche Apologien ablehnen sollen, die uns Dinge sagen lassen, welche unsren heiligsten Christenglauben beleidigen und die wir ernstlichst von uns gewiesen haben. Wir sollen gelehrt haben, daß Brod und Wein im Abendmahl eben nichts als Brod und Wein seien? Daß auch sie, schrecklich zu sagen, zu den πτωχοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου gehören (S. 335), und nur daneben von uns auch Leib und Blut Christi genannt werden (S. 334), besonders wenn wir uns von den heiligsten Momenten unsres Lebens verleiten lassen, uns starker d. h. unwahrer Ausdrücke zu bedienen (S. 333)?! Wir sollen so Entsetzliches geglaubt haben, daß bei dieser heiligen Handlung eine Verwandlung unsres Ichs (wie man uns reden heißt) in Gott statt finde (S. 335), und daß darin das sacramentale Opfer der Christen bestehe?! Ist es denn bei Euch noch Sitte, die Worte zu wägen? Oder ist das wirklich Eure Weisheit, von der wir hören, daß sie bei Euch für geistreiche Philosophie des Christenthums gilt? Dann verhüllen wir unser Antlitz in Schmerz und Trauer über Euch. Billig aber solltet Ihr wenigstens unsre Gräber ehren und uns mit solchen Lehren verschonen, die wir in unsren Tagen zu den kräftigen Irrthümern gezählt haben, wie Ihr schon lange aus unsren Schriften gegen die gnostischen Häresien wissen könntet. Wahrlich, hätten wir nur die Wahl gehabt zwischen solchen Phantasien und der römischen Verwandlungslehre, gegen welche Ihr uns zu vertheidigen unternehmt, wir würden uns unbedenklich für die letztere entschieden haben. Denn trotz ihrer Verirrung birgt dieselbe in sich doch noch mehr christliche Wahrheit, als jene grundstürzenden, das Christenthum von der Wurzel aus zerstörenden Lehren vom Abendmahl, bei denen auch der λόγος nicht mehr in Wahrheit und Wirklichkeit Fleisch geworden sein kann, und die Ihr uns in den Mund zu legen dennoch über Euch gewinnen könnt.

Der geneigte Leser entschuldige diesen Ansatz zu einer Schutzrede der Altkatholiker, zu der jene ἐν πειθοῖς ἀνθρω-

πίνης σοφίας λόγοις beredte Vertheidigungsrede die Alten herausfordern muß. Es ist hier nicht der Ort Alles wiederzugeben, was ich sie noch weiter sagen höre. Vieles davon ist auch später an seinem Ort in dieser Schrift zu lesen. Nur den Schluß ihrer Rede kann ich nicht verschweigen. Sie warnen ihren Anwalt vor der ψευδώνυμος γνῶσις, weisen ihn auf den apostolischen Kanon aller gesunden Lehre (1. Joh. 4, 2. 3), und rufen uns mit demselben Apostel zu: τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

Schließlich noch einiges Aeußerliche in Betreff der vorliegenden Arbeit. Zunächst muß ich den Leser um Entschuldigung wegen einiger Wiederholungen bitten, die bei der chronologischen Anlage des Ganzen nicht zu vermeiden waren. — Ferner bedarf die Voranstellung der Untersuchung über die Arcan-Disciplin einer Erklärung. Ich wurde zu ihr durch einen äußern Grund veranlaßt, den ich nicht mehr gut ändern konnte, dem ich mich aber fügen zu dürfen glaubte, weil die Abhandlung in der That als eine Voruntersuchung betrachtet werden kann, die in den Gesammtverlauf der Geschichte des altchristlichen Cultus einleitet. Denn sie versucht einen streitigen Gegenstand zu erledigen, dessen verschiedene Auffassung und Würdigung von maaßgebendem Einfluß auf die Darstellung des Gottesdienstes der drei ersten christlichen Jahrhunderte ist. — Endlich sind trotz sorgfältiger Correctur einzelne Druckfehler, nicht eben sinnstörende, stehen geblieben, die der freundliche Leser leicht erkennen und berichtigen wird[1].

1) Namentlicher Hervorhebung verdienen meines Wissens besonders folgende: statt S. 1—6 ist zu zählen 3—8; S. 21. Anmerk. 1 l. χρῆ; S. 32 sind mehre Accentfehler zu berichtigen: δυνατὸν, κοινὸν, ἀποκεκαθάρθαι, παρ' οἷς, Οἷα; S. 33, Zeile 18 l. passive; S. 36 Anmerk. l. ᾗ; S. 39, 3. 4 l. sittliche; S. 62 Anmerk. l. Wissens; S. 83 l. συμβίωσις; S. 85 l. τράπεζαι; S. 88 l. συσσίτια; S. 160 l. νοῦ; S. 288 l. ἐκφῦσαι.

Möge denn diese Arbeit unter dem Segen Gottes dazu mitbeitragen, die erwachte Liebe zu den schönen Gottesdiensten des Herrn, da seine Ehre wohnt, zu stärken, zu regeln, zu mehren, und so auch an ihrem Theil dem Bau der Kirche dienlich und förderlich werden. Denn mir ist überhaupt jede Theologie eine klingende Schelle, ein dumm gewordnes Salz, der nicht „ein Tag in den Vorhöfen des Hauses Gottes besser ist, denn sonst tausend“ in selbstverfertigten Pallästen, und die statt sich tragen und schützen zu lassen von dem großen und starken Gottesbau, um in ihm stark zu sein und mit ihm zu stehen und zu bleiben, sich noch immer vermißt, ihn auf ihren vermeintlich hohen und kräftigen Schultern durch die Fluthen tragen zu wollen. Sie wird es anstehen lassen und, wie ich hoffe, es lernen müssen, von sich kleiner zu denken, größer von den Fluthen, die vor keiner wissenschaftlichen Formel zurückweichen, am größten aber von der Kirche Christi und den Gedanken Gottes in ihr und über ihr; oder sie wird den Riß zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis immer weiter und unheilbarer machen, und sich selbst dazu verurtheilen, daß das Pfund von ihr genommen wird zum nicht geringen Schaden auch der Kirche.

Denn diese bedarf zu ihrem gedeihlichen Bestande, soll andrerseits ihre theuer errungene Wahrheit und Freiheit nicht in die Knechtschaft einer sich selbst überschätzenden Praxis gerathen, der theologischen Wissenschaft; sie kann sich aber auch nur mit derjenigen vertrauen, die Fleisch ist von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein. Eine solche Theologie verleihe uns der gnädige Gott immer mehr in einer Zeit, welche ernster und dringender, denn je, die kirchliche Wissenschaft und die Praxis zum innigen und festen Zusammenstehen und Zusammenwirken auffordert. Er helfe seinem Volk und segne sein Erbe zur Ehre seines heiligen Namens.

Erlangen, den 25. Juli 1854.

Erster Theil.

Allgemeine Voruntersuchung.

Ursprung und Entstehung der Arcan-Disciplin.

Gegen eine erneute Untersuchung über Ursprung und Entstehung der Arcan-Disciplin könnte sofort das Bedenken erhoben werden: ob für eine solche noch Raum und Bedürfniß vorhanden sei, nachdem diese Frage zu ihrer Zeit fast bis zum Ueberdruß schon verhandelt worden, und besonders nachdem aus neuerer Zeit so verdienstvolle Leistungen, wie die von Frommann [1]), Rothe [2]) und Credner [3]) in dieser Beziehung vorliegen. Doch unbeschadet des eigenthümlichen Werthes einer jeden dieser Arbeiten, scheint mir unsere eben so dunkle als für die Geschichte des christlichen Cultus, namentlich im zweiten Jahrhundert, höchst wichtige Frage auf eine befriedigende Lösung noch zu warten.

---

1) Frommann: de disciplina arcani, quae in vet. eccles. christ. obtinuisse fertur. Jenae 1833.

2) Rich. Rothe: de disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia Christiania origine. Heidelb. 1841; wiederabgedruckt in Volbeding: thesaurus commentationum. T. II. P. 2. Lips. 1849. p. 357 sqq.; und auszugsweise mitgetheilt von dem Verf. in Herzog's Real-Encyclop. für protest. Theol. u. Kirche. Hft. 6. Stuttg. 1853. p. 474 ff.

3) Credner in einer Recension der Rothe'schen Abhandlung: Jenaische allgem. Lit. Ztg. 1844, N. 164 u. 165.

Denn was auch Frommann gegen die von Casaubonus (Exercitt. XVI ad Baronii Prolegg. in Annales, Genev. 1654 pag. 480 ff.) vertretene Herleitung unsrer Disciplin aus den heidnischen Mysterien Bleibendes geleistet, so ist er doch theils nicht ebenso glücklich in dem positiven Nachweis ihres Ursprungs gewesen, den er mit Calvör (rituale ecclesiast. Jenae 1705. I, 310 ff.) in der jüdischen Proselyten-Praxis meint suchen zu müssen, theils hat er der Proteus-Natur unsres Gegenstandes, die den Forscher leicht irreleitet, nicht vollkommen Herr werden können. Und wenn auch Rothe mit seiner Kenntniß des Urchristenthums, seinem Scharfsinn, und seiner historischen Kunst diesen Proteus fest ins Auge gefaßt und ihm Stand zu halten gezwungen hat, wenn er namentlich in der Beseitigung der eben berührten Herleitung der Arcan-Disciplin, in der Unterscheidung derselben von der Geheim-Gnosis, in ihrer engen Verknüpfung mit dem Katechumenen-Institut, und in der Fixirung des Zeitpunctes ihrer Entstehung wohlgesicherte Anhaltspuncte für eine spätere Untersuchung festgestellt hat: so kann ich nicht leugnen, daß mir, selbst abgesehen von einzelnen wesentlichen Behauptungen Rothe's, denen ich nicht zustimmen kann, noch immer eine fühlbare Lücke in der Lösung unsrer Frage geblieben ist, und das um so mehr, als ich mich auch mit dem Gesammtergebniß seiner Arbeit: die Arcan-Disciplin verdanke ihren Ursprung dem geordneten Katechumenat, nicht einverstanden erklären kann [1]).

1) Uebrigens gesteht Rothe in d. Real-Encycl. a. a. O. p. 474, daß er selbst Bedenken gegen seine Ansicht habe, ohne jedoch von der Unhaltbarkeit derselben überzeugt zu sein. Dabei denkt er aber von seiner höchst dankenswerthen und lehrreichen Abhandlung viel zu gering, wenn er sie nur als einen nothdürftigen Versuch betrachtet wissen will. Ich bekenne wenigstens gern, daß ich ihr die Hauptanregung zu dem von mir eingeschlagenen Wege der Untersuchung verdanke.

Credner endlich hat zwar manches Unhaltbare an der Rothe'schen Ansicht aufgedeckt, aber er hat den Ursprung unsrer Disciplin nicht deutlich aufweisen können, weil er sie, wie wir später zeigen werden, von einer ähnlichen Erscheinung im Cultus der alten Kirche nicht unterschieden hat, und darum auch ihre Anfänge sogar schon in die apostolische Zeit selbst hinein verlegt wissen will [1]).

Ferner wird der protestantische Theologe noch immer, und heut zu Tage wieder aufs neue, ein Intresse haben im Gegensatz zu den römischen Theologen, die so schwer daran gehen, nicht nur der heiligen Schrift, sondern selbst den klarsten Zeugnissen wahrer kirchlicher Tradition gegenüber Etwas zu vergessen oder zu lernen, und die, nach dem Vorgange von Bellarmin, nicht ermüden, trotz der gründlichsten Gegenbeweise [2]) bis in die neueste Zeit hinein bei ihren obligaten Behauptungen und fingirten Traditionen zu verharren [3]), auch seinerseits nicht zu ermüden, sondern dem Gegner die Wahrheit und Kirchlichkeit der protestantischen These zu erweisen, sei es auch nur zum Zeugniß über ihn, wenn er es nicht anders haben will.

Endlich möchte es gegenwärtig wohl wenige protestantische Theologen geben, die darin dem verewigten Neander beistimmen, daß die Idee der Arcan-Disciplin eine ungeschichtliche und grundlose, ein Werk späterer Erfindung sei. Sie ist

---

1) Vergl. die richtigen Gegenbemerkungen Rothe's a. a. O. p. 474.

2) Sogar aus ihrer eignen Mitte. Vergl. Albaspinaeus police de l'ancienne église bei Bingham Origg. T. IV, Halae 1727, p. 120. Anmerk.

3) Ich erinnere besonders in Betreff unsres Gegenstandes an Döllinger: die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1826; Lüft, Liturgik. Bd. 1. Mainz 1844, S. 104 ff., und an den von Hefele verfaßten Artikel über die Arcan-Disciplin in Wetzer's und Welte's KirchenLexicon. Bd. 1. Freib. 1846. s. v.

ein nicht wegzuleugnendes historisches Factum, das den Stempel seiner Wirklichkeit nur zu stark dem christlichen Cultus aufprägt hat, und das, je schwieriger und dunkler es seiner Natur nach ist, um so mehr die liturgische Forschung herausfordert, damit sie nach Möglichkeit Licht in die Dunkelheit bringe, und das Fischen im Trüben, wie es hier recht eigentlich von den römischen Liturgikern getrieben wird, so viel an ihr liegt, verhindere. Einen Beitrag dazu will auch diese Abhandlung geben, in der ich, um nicht oft Gesagtes und Allbekanntes über die ältere Geschichte der Untersuchung zu wiederholen, mit desfallsiger Verweisung auf Frommann, Rothe und Gieseler [1]), sogleich zur Sache selbst übergehe.

1) Lehrbuch d. Kirchengesch. I, 1. Bonn 1844 p. 355 Anmerk.

I.

Vor Allem liegt es uns ob, den so überaus beweglichen und schillernden **Begriff der Arcan-Disciplin** zu fixiren: durch Feststellung ihres Wesens und ihrer Grenzen, und durch Unterscheidung derselben von den ihr verwandten oder ähnlichen Erscheinungen, mit denen sie so oft verwechselt und vermengt worden ist.

1. Die esoterische Geheim-Disciplin will zunächst unterschieden sein von dem **in dem Wesen und in der Bestimmung des Christenthums selbst liegenden Esoterismus und Exoterismus**: *οἱ ἔξω* und *οἱ ἔσω* 1 Cor. 5, 12; Col. 4, 5; 1. Theſſ. 4, 12; 1. Tim. 3, 7. Dieser hat seinen Grund in der absoluten Wahrheit, Gottgestammtheit und Selbständigkeit des Christenthums, kraft welcher dasselbe bewußt und entschieden nach seinem ethisch-religiösen Geist eine gegensätzliche Stellung zur gesammten nichtchristlichen Welt einnimmt, und eben als solches die Befähigung und die Macht hat und behält allein der Sauerteig zu sein, der die ganze Masse zu durchsäuern berufen ist. Weil es das Heilige und die Perle ist, darum soll es, nach dem Worte des Herrn, zwar von den Dächern gepredigt (Matth. 10, 27.), und doch nicht den Hunden gegeben und den Säuen vorgeworfen werden (Matth. 7, 6). Bekanntlich ist diese Stelle nicht nur das von den Kirchen-

vätern allgemein recipirte Schibboleth und dictum probans für die Arcan-Disciplin, sondern aus ihr ist auch jene bischöfliche Prosphonese τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις in den alten Abendmahls-Liturgieen genommen (Constitt. App. VIII, 13). Und gewiß, nachdem einmal der Geheim-Cultus eingeführt war, konnte keine andere Stelle des N. T. geeigneter sein, zu seiner Begründung herbeigezogen und auf ihn angewandt zu werden, obgleich hier nicht von der Arcan-Disciplin die Rede ist, sondern überhaupt von den Grenzen, innerhalb welcher die Verkündigung des Evangeliums sich zu bewegen hat; Grenzen, die insofern in der an sich universellen Wahrheit selbst liegen, als diese eine freie, sich Niemandem aufzwingende ist, und eben deshalb die unempfängliche und gegen sie feindlich gesinnte Welt von sich ausschließt. Dieser principielle, ethische Gegensatz des Christenthums gegen die Welt gehört bleibend zum Wesen desselben; mit ihm steht und fällt es, er begleitet dasselbe auf seinem Zuge durch die Welt, er kann und darf auch nie schwinden oder verwischt werden. Es ist kein anderer, als wie er auch bei dem einzelnen Gläubigen in dem Gegensatze des alten und neuen Menschen zur Erscheinung kommt.

Vergleichen wir nun damit die Arcan-Disciplin, so muß zugestanden werden, daß letztere im Allgemeinen eben in diesem Gegensatze ihren christlich-ethischen Stütz- und Anhaltspunct hat, ohne welchen sie alles christlichen Geistes baar und ledig wäre. Nichtsdestoweniger unterscheidet sie sich wesentlich von ihm, nicht bloß durch ihre vorübergehende, temporell bedingte Natur, sondern vielmehr noch dadurch, daß sie einerseits der Universalität und Freiheit des Christenthums zu nahe tritt, indem sie sich durch die strengste und absichtliche, gesetzliche und äußerliche Sonderung und Abgeschlossenheit jeder Einwirkung nach außen hin entzieht, und daß sie andrerseits nicht dem ethisch-religiösen Lebensgebiete, sondern speciell dem liturgischen angehört und hier sich kund giebt in der Geheimhaltung des

feierlichen Gemeinde-Gebetes [1]), und des Vollzugs der beiden Sacramente mit den ihnen wesentlichen liturgischen Bestandtheilen, namentlich dem Glaubens-Symbolum [2]) und dem Vater Unser (traditio und redditio symboli et orationis dominicae) [3]). Darum ist sie aber auch in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit weder mit dem obigen Gegensatze zu identificiren, noch aus ihm abzuleiten und zu rechtfertigen.

2) Ferner aber ist die Arcan-Disciplin eben so wenig zu verwechseln mit einer Zweitheilung des Gottesdienstes überhaupt, und mit der ursprünglichen, sich naturgemäß bildenden Abgeschlossenheit des urchristlichen Cultus als Agapen- und Abendmahlsfeier. Die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes, deren man auch protestantischerseits, Rothe nicht ausge-

---

1) Nicht nur in dem Hauptgottesdienst mußten sich die Katechumenen mit den Energumenen und Poenitenten bei dem Gebet der Gläubigen entfernen, sondern ebenso auch bei den täglichen Abend- und Morgen-Gottesdiensten. Denn so verordnen die Constitt. App. L. VIII, cap. 35: *ἑσπέρας γενομένης συναθροίσεις τὴν ἐκκλησίαν, ὦ ἐπίσκοπε, καὶ μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ἐπιλύχνιον ψαλμὸν, προσφωνήσει ὁ διάκονος ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων, καὶ χειμαζομένων, καὶ τῶν φωτιζομένων, καὶ τῶν ἐν μετανοίᾳ, ὡς προείπομεν. Μετὰ δὲ τὸ ἀπολυθῆναι αὐτοὺς, ὁ διάκονος ἐρεῖ· ὅσοι πιστοὶ, δεηθῶμεν τοῦ κυρίου κτλ.* Und cap. 37: *ὡσαύτως ὄρθρου, ὁ διάκονος, μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ὀρθρινὸν, καὶ ἀπολῦσαι αὐτὸν τοὺς κατηχουμένους .... ἐπιφερέτω κτλ.*

2) Vrgl. darüber Höfling, d. Sacrament der Taufe. Band. 1. Erlangen 1846, S. 207.

3) Kann es auch aus Mangel an ausdrücklichen Zeugnissen der ältesten Kirchenschriftsteller nicht zur vollen Gewißheit erhoben werden, so ist es doch im höchsten Grade wahrscheinlich, daß das Gebet des Herrn schon sehr früh einen Bestandtheil der Tauf- und der Abendmahlshandlung gebildet hat. Welche Bedeutung es bei der letzteren hatte, das werden wir später seines Orts zu untersuchen haben. Den Gebrauch desselben bei dem Taufact bezeugen uns die Constitt. App. L. III, cap. 18 und L. VII, cap. 44. Sie verordnen, daß der Täufling es zu sprechen habe, sobald er aus dem heiligen Bade gestiegen.

nommen, sich schuldig gemacht hat, und die mit allen ihren Consequenzen besonders deutlich in den Bemerkungen von Credner a. a. O. an den Tag kommt, hat nicht wenig dazu beigetragen unsre Frage zu verwirren und ihre befriedigende Lösung zu erschweren. Denn man verlegte sich dadurch die Einsicht in das Wesen und in die historischen Vorbedingungen der Arcan-Disciplin, ohne welche sie geschichtlich gar nicht zu erklären wäre. Verhält es sich wirklich so, daß die Zweitheilung des Cultus in der Geheim-Disciplin überhaupt ihren Grund hat und erst mit dieser ins Leben getreten ist, so hätten jene gnostischen Häretiker [1]) vollkommen Recht, diese Einrichtung als eine unerhörte und mit der apostolischen Einfalt unvereinbare Neuerung, der katholischen Kirche zum Vorwurf zu machen, und diese hätte ihn nicht von sich ablehnen können; so hatten sie wenigstens ein historisches Recht, Alle, auch die Heiden, an dem ganzen Gottesdienste unterschiedslos Theil nehmen zu lassen, wie sie es thaten. So lag aber die Sache keineswegs. Denn es kann sehr gut einen zweitheiligen Cultus geben auch ohne Arcan-Disciplin, und hat von Anfang an einen solchen gegeben [2]). So viel ist gewiß, und es lag in der Natur der Sache, daß schon im Zeitalter der Apostel die am Abend mit den Agapen verbunden gehaltene Feier des Abendmahls eine geschlossene, auf die schon Getauften allein beschränkte und von dem am Morgen gehaltenen homiletischen, öffentlichen Gottesdienst getrennte war.

1) Tertullian praescr. adv. haeret. c. 41: simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae cujus penes nos curam lenocinium vocant. Daß hier an die Marcioniten gedacht werden müsse, ist wohl ebenso unzweifelhaft als allgemein angenommen. Vgl. Rothe in der obengenannten Dissertation v. J. 1841 de disciplinae arcani origine, nach der ich fortan citire, Anmerk. 71, wo auch die Belegstellen aus Epiphanius und Hieronymus angeführt sind; Augusti, Denkwürd. Band VIII, S. 495; und Neander Antignost 2. Aufl. Berlin 1849. S. 323 ff.

2) Wie später bei der Geschichte des Gottesdienstes im apostolischen Zeitalter zu erweisen sein wird.

Eben so gewiß ist aber auch, daß diese Abgeschlossenheit nicht ihren Grund hatte in einer dogmatischen Anschauung von einer etwaigen mysteriösen Weihe bestimmter Handlungen, die man sorgfältig vor den Augen der profanen Menge zu verbergen habe; sondern sie machte sich mit innerer und natürlicher Nothwendigkeit, theils weil an dem Abendmahl doch nur schon Getaufte Theil haben konnten, theils weil dieser Cultus ein Gemeindemäßiger war, der in einem wirklichen activen Theilnehmen aller Gegenwärtigen bestand, und darum keine bloßen Zuschauer duldete, theils endlich weil die Gemeinde in dieser ihrer intensivsten und heiligsten Feier nicht durch die Gegenwart Fremder und Unbetheiligter sich gestört sehen wollte [1]). Der Ausdruck *μυστήριον* findet sich zwar nicht selten im N. T. (die Stellen sind bekannt); aber weit entfernt, daß mit ihm im Sinne der mystagogischen Praxis Handlungen bezeichnet werden sollten, die an sich und ihrem Vollzuge nach, geheimnißvoller Natur sind und nur von Eingeweihten verstanden werden können, bezieht er sich im geraden Gegentheil vielmehr auf den ursprünglich verborgenen, nun aber enthüllten, ewigen Rathschluß der Erlösung.

---

1) Dagegen war der homiletische Gottesdienst, in welchem die Gemeinde zugleich ihren Missionsberuf erfüllte, ein öffentlicher, für Alle zugänglicher. Nur auf diesen Theil des Gottesdienstes, nicht aber auf die gesammte Cultus-Praxis der apostolischen Kirche konnte sich also Marcion berufen. Und wenn er hier schon mit seiner Berufung auf apostolische Sitte nur zur Hälfte Recht hatte, so war er vollends im Unrecht, wenn er sich — wie es scheint — gegen jede Veränderung und Fortbildung des Cultus auflehnte, und bei diesem Stabilitätsprincip weder das Recht der Entwicklung noch die Macht der Verhältnisse in Anschlag brachte. Worin er aber gegenüber der katholischen Kirche in einem relativen Rechte war, das wird sich uns später herausstellen. Darnach ist Döllinger's Argumentation (a. a. O. S. 18.) zu bemessen; welcher übrigens, um mit der Arcan-Disciplin recht hoch hinauf rücken zu können, den Marcion schon in den Anfang (!) des zweiten Jahrhunderts versetzt.

Die Thatsache steht fest, daß wir im N. T. keiner Spur von einer Arcan-Disciplin begegnen. Denn die specifische Eigenthümlichkeit der letztern ist nicht zu suchen weder in der Zweitheilung des Gottesdienstes überhaupt, noch in jener natürlichen, oder — wie wir sehen werden — von den schweren Zeitläuften abgedrungenen Abgeschlossenheit des ganzen Cultus oder eines Cultustheils gegen die außerchristliche Welt. Sie besteht vielmehr in einer besondern Motivirung und in einer ihr entsprechenden besondern Art dieser Abgeschlossenheit. Die heiligen Handlungen erscheinen hier nämlich in bestimmte Mysterienform gefaßt, in mystagogische Vorgänge und Acte (*αἱ παρ' ἡμῖν τελεταὶ* Origen. c. Cels. III, 59) verwandelt, und werden als solche liturgisch dargestellt und vollzogen; so daß sie nicht bloß vor den Augen der profanen Menge, und ferner vor den noch nicht Getauften, den Katechumenen-Christen ängstlich und sorgfältig verborgen gehalten werden, sondern auch der Gemeinde der Gläubigen gegenüber in einem andern Lichte erscheinen müssen. Denn man bleibt nicht mehr dabei stehen, daß die sacramentliche Gabe, wie sie es in der That ist und bleibt, ein hohes, göttliches, nur mit dem Glauben erfaßbares Mysterium ist; sondern die liturgische Handlung als solche, das Rituelle, wird mit einer mysteriösen Weihe umgeben, und als ein geheimnißvoller, von dem fungirenden Priester vollzogener Act, als ein tremendum mysterium betrachtet, welchem gegenüber die empfangende Gemeinde nothwendig aus einer ehrfurchtsvollen zu einer gesetzlich furchtvollen Stellung übergehen muß. Wir sehen schon hier, das Eintreten eines solchen Geheim-Cultus setzt einen Umschwung in der christlichen Gesammt-Anschauung voraus, dem wir zur Erklärung unseres Factums nachzugehen und den wir kennen zu lernen haben werden. Denn die Berufung auf das Katechumenen-Institut kann uns nicht befriedigen; durch sie wird die Lösung unserer Frage nicht gegeben, sondern nur

weiter zurückgeschoben. Zugleich aber haben wir erkannt, daß die Arcan-Disciplin in jener natürlichen Abgeschlossenheit des urchristlichen Cultus wohl einen historischen Anknüpfungspunct haben konnte, daß sie aber nicht aus ihr zu erklären, noch weniger mit ihr zu identificiren ist. Denn während jene allein den Gottgesetzten Gegensatz von Christenthum und Welt voraussetzt, erscheint dieser selbst hier nicht nur modificirt, weil gesetzlich und äußerlich gefaßt, sondern zu ihm ist noch hinzugekommen der Gegensatz von Katechumenen und Gläubigen, und der andere von Klerus und Gemeinde ist wenigstens dem Keime nach schon mitgesetzt. Mit einem Worte: die Arcan-Disciplin setzt schon einen dreifachen Esoterismus und Exoterismus voraus. Denn sie schaut die Gemeinde der Gläubigen als in einen dreifachen Gegensatz hineingestellt: den zur Welt, zu den Katechumenen, und auch schon zum Klerus.

3) Dagegen ist die Arcan-Disciplin in ihrer ursprünglichen Form endlich noch zu unterscheiden von der alexandrinischen Geheim-Gnosis. Rothe, Gieseler, schon früher Mosheim (Comment. de rebus Christian. ante Constant. etc. pag. 305 ff.) haben diesen Unterschied sehr bestimmt hervorgehoben, und er ist auch als allgemein anerkannt anzusehen. Nur die römischen Historiker und Theologen fahren bis in die neueste Zeit fort ihn gänzlich zu ignoriren mit einer Beharrlichkeit, die einer bessern Sache werth wäre, wenn sie es nicht gar zu leicht mit der historischen Gewissenhaftigkeit nähme [1]). Die Sache ist auch eine klare und ausgemachte. Denn so allgemein zu ihrer Zeit die Arcan-Disciplin verbreitet war, so sehr ist die Geheim-Gnosis eine charakteristische Eigenheit der alexandrinischen Theologie, die keineswegs allgemein anerkannt

---

1) Vergl. Döllinger, a. a. O. pag. 12 ff; Lüft Liturgik I, 104 ff; Hefele a. a. O.

war [1]); und während jene sich ursprünglich besonders auf den Gegensatz von Getauften und Nichtgetauften bezieht, unterscheidet diese eben innerhalb des Coetus der Getauften ein sacerdotium der Intelligenz von der plebs der Psychiker, auf Grund einer verschiedenen Erkenntnißstufe und einer angeblich apostolischen, durch Barnabas vermittelten, geheimen Lehrtradition [2]). Ja nicht einmal später, als seit dem vierten Jahrhundert auch die Lehre in das Geheim-Institut aufgenommen war, ist jene Vermischung beider Gebiete zulässig: denn auch da wurden bestimmte positive Lehren des Christenthums immer doch nur vor Solchen geheim gehalten, die noch nicht getauft waren, nicht aber vor einem Theil der schon getauften Glieder der Gemeinde selbst. Kurz, die Geheim-Gnosis bewegt sich innerhalb der Gemeinde, und nur in der Sphäre des Dogmas und der Erkenntniß; die Arcan-Disciplin dagegen zwar auch nach innen, aber besonders nach außen gerichtet, liegt auf dem Gebiete der Cultus-Praxis und der Liturgie. Diesen Unterschied festgehalten, ist übrigens leicht einzusehen, daß die Gnosis der Einführung des Geheim-Cultus, namentlich zu Alexandria, sehr zu statten kommen mußte, und daß sie selbst nicht ohne Einfluß auf ihn sein konnte, wie auch seine spätere Ausbildung erweist. Mithin fand die Arcan-Disciplin in den Gebieten, wo die alexandrinische Theologie herrschte, auch einen gnostisch-dogmatischen Anknüpfungspunct.

Indem wir also den Gegenstand unsrer Untersuchung nach den verschiedenen, ihm verwandten oder ähnlichen Seiten abge-

---

1) Vergl. nur Irenaeus adv. haer. III. 15: Igitur testificatio ejus (Pauli Ap.) vera, doctrina Apostolorum manifesta, et firma, et nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium. — Hoc enim fictorum et prave seducentium et hypocritarum est molimen.

2) Eusebius h. e. II, 1 §. 2.

gränzt und fixirt haben, haben wir zugleich die christlich-ethischen, die historischen, und auch die gnostisch-dogmatischen Anhaltspuncte kennen gelernt, an welche die Arcan-Disciplin anzuknüpfen und die für sie auszubeuten und auszudeuten den Verfechtern ihrer apostolischen Abstammung bis auf heute nicht schwer werden konnte. Dabei haben sich uns aber auch die bezüglichen wesentlichen Unterschiede ergeben, die uns mindestens sehr mißtrauisch machen müssen gegen die ohnehin unbewiesene und wohl nicht ohne Absicht etwas unbestimmt gehaltene Behauptung, daß diese Disciplin „aus den frühesten Zeiten des Christenthums stamme" (Döllinger a. a. O. S. 18), und die uns zur nähern Untersuchung des Ursprungs derselben auffordern. Und zwar haben wir diesen Ursprung sowohl der Zeit nach, in welcher das Institut entstand, als auch den Bedingungen nach, unter welchen es sich bildete, zu erforschen.

II.

Die Constatirung der Entstehungs-Zeit des mystagogischen Cultus macht wenig Schwierigkeiten. Denn was zunächst den Zeitraum bis auf Justin den Märtyrer anlangt, so hat aus demselben kein einziges, das Dasein dieses Instituts erwähnendes, directes Zeugniß, oder auch ein nur einigermaßen haltbares indirectes Argument selbst von den römischen Theologen beigebracht werden können. Es ist auch nicht die geringste Spur dafür vorhanden. Selbst die Zuflucht zu einem argumentum a silentio ist abgeschnitten. Denn, abgesehn von dem offenbaren Cirkel, in welchem diejenigen sich hierbei bewegen würden, welche ohnehin aus der schweigsamen Arcan-Disciplin das frühe Dasein ihres Meß-Kanons beweisen wollen, so ist es doch überaus auffallend, warum uns seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts plötzlich so zahlreiche Zeugnisse, Beziehungen, Andeutungen von allen Seiten zuströmen. Döllinger (S. 18 und 19) weiß auch hier Rath zu schaffen. Wo Nichts

dafür spricht, sagt er vielmehr: es spreche Alles dafür, daß diese Disciplin, von der S. 12 zugestanden worden ist, daß die alte Kirche durch ihren Nothstand sich zur Einrichtung derselben genöthigt gesehen, sogar apostolischen Ursprungs sei. Und nun wird behauptet, wie zwecklos eine solche Maßregel in der Folgezeit gewesen, nachdem einmal früher den Heiden der Zutritt zu den Mysterien offen gestanden. Aber theils wäre sie nicht unmotivirt und zwecklos gewesen in den Zeiten der großen Verfolgungen, die über die Kirche hereinbrachen; theils hat die Kirche niemals Heiden zum Abendmahlscultus zugelassen, ohne jedoch damit schon — wie wir oben gezeigt — das förmliche Arcan-Institut besessen zu haben. Ferner wird auf den geringen Verkehr der Kirchen in jener Zeit und auf die trotz desselben statthabende allgemeine Uebereinstimmung aller Kirchen in der Beobachtung dieser Disciplin hingewiesen. Aber so gering, wie Döllinger hier den Verkehr der Kirchen für seinen Zweck darstellen will, war er gar nicht; und doch war er noch nicht so organisirt, daß selbst am Ende des zweiten Jahrhunderts die Arcan-Disciplin sich allgemein hätte verbreiten können. Denn Irenäus weiß nicht nur Nichts von einer solchen, sondern wie er über die Geheimlehre urtheilt, haben wir schon oben gesehen, und demgemäß spricht er auch offen- und rückhaltslos von der Eucharistie und ihrem liturgischen Vollzug. Endlich führt uns Döllinger, im gerechten Mißtrauen gegen seine eigene Argumentation, noch zu Basilius und Augustin, d. h. in das Zeitalter der sogenannten apostolischen Canones, Constitutionen und Liturgieen; und wenn er schließlich den Grundsatz Augustin's: quod universa tenet ecclesia, nec a conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur, — auf unsren Fall anwendet, so können wir füglich diesen Kanon auf sich beruhen lassen; aber das „semper retentum est“ wäre eben hier erst zu beweisen gewesen.

Während aber alle diese Argumente Nichts gegen unsre Behauptung beweisen, haben wir dagegen für dieselbe das Zeugniß der Marcioniten anzuführen. Marcion hatte sich um 150 von der kathol. Kirche getrennt. Damals muß die Arcan-Disciplin und die damit zusammenhängende Theilung des Gottesdienstes noch nicht bestanden haben: denn seine Anhänger verwerfen zu Tertullians Zeit diese Einrichtung als eine Neuerung und ein eitles Gepränge (lenocinium). Worin die Marcioniten hierbei im Unrecht waren, ist schon oben (Seite 11 Anmerk.) hervorgehoben worden; darin aber hatten sie Recht, daß sie das Gepränge des mystagogischen Cultus bei ihrer einfacheren und praktischen Stellung als einen Abfall von der apostolischen Einfachheit bezeichneten. Umgekehrt warf Tertullian ihrem Gottesdienste Mangel an Feierlichkeit, Würde und Ordnung vor: „quam futilis, quam terrena, quam humana sit; sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina.“ Wir sehen, der Hauptstreitpunct um den sichs hier handelt, ist eine neu entstandene, strenger geordnete, feierlicher eingerichtete, ja mehr überirdisch gehaltene Form des Gottesdienstes. Und das werden wir für später wohl zu beachten haben.

Wie schlecht es aber um das Zeugniß der Kirche für das angeblich hohe Alter der Arcan-Disciplin bestellt sein müsse, ist aus der großen Aengstlichkeit zu ersehen, mit der es die Verfechter desselben nicht verschmähen einen Strohhalm, und dazu einen eingebildeten, zur Rettung ihrer Behauptung zu ergreifen und sich an eine Stelle Justins anzuklammern, die einzige die sie aus seinen auch in Betreff des alt-katholischen Cultus so reichhaltigen und unschätzbaren Schriften erhaschen können. Wenn nämlich Justin (Apol. I. c. 65) sagt, daß „jedem der Gegenwärtigen“ das Abendmahl ausgetheilt werde: so findet darin Döllinger (S. 20) einen Beweis dafür, daß damals schon die Zweitheilung des Gottesdienstes und die Entlassung der Katechumenen vor der Mysterienfeier statt gefunden habe. Es

muß sehr schlecht um eine Sache stehen, wenn sie mit solchen Waffen vertheidigt wird. Denn, abgesehen davon, daß diese Deutung an sich schon eine gezwungene ist, so erklärt Justin selbst, wie es Döllinger kaum entgangen sein kann, klar und bündig, daß „die Gegenwärtigen" von ihm nicht im Gegensatz etwa zu entlassenen Katechumenen, sondern zu den abwesenden, kranken oder gefangenen Gemeinde-Gliedern gemeint sind. So lautet die Stelle: *διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν.*

In der That weiß auch Justin noch gar nichts von dem Vorhandensein eines Geheimcultus. Zwar gebraucht er von der Taufe die Ausdrücke *φωτισμός* und *φωτίζεσθαι* (Apol. I, 61). Aber theils lag diese Bezeichnung auch nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nahe, wenn sie hier auch noch nicht speciell für die Taufe ausgeprägt war; theils drückte sie so treffend und in so verständlicher Weise für die Heidenproselyten das Wesen und die Bedeutung der christlichen Taufe aus, daß man sich ihrer bedienen konnte, ohne damit schon eine mystagogische Praxis zu verbinden. Und wenn unser Apologet ferner (C. 66) sagt, daß bei den Mithra-Geheimnissen eine dem Abendmahl nachgeahmte Feier stattfinde, so folgt daraus ebenso wenig, daß er deshalb auch das Abendmahl als einen Mysteriendienst habe darstellen wollen[1]). Höchstens giebt sich in diesen Bezeichnungen und Beziehungen, die den damaligen Christen sehr nahe

1) Noch weniger scheint mir der ähnliche Schluß bei Rothe (§. 10, Anmerk. 49) aus den Worten Lucian's *ὅτι καινὴν πάντως τελετὴν εἰςήγαγεν εἰς τὸν βίον*, ein begründeter. Denn wenn auch Lucian um 180 lebte, d. h. zu einer Zeit, wo die Arcan-Disciplin schon in Aufnahme gekommen war, so ist er doch nicht als gültiger Zeuge in dieser Sache anzusehen. Einem Heiden mußte es überhaupt sehr nahe liegen den Cultus der Christen als eine *τελετή* zu bezeichnen; woraus keineswegs folgt, daß auch die Christen selbst ihn als eine solche ansahen und behandelten.

liegen mußten, eine an sich noch unverfängliche Anschauungsweise kund, die weiter ausgebildet die Arcan-Disciplin vorbereiten und mitherbeiführen half. Diese selbst aber ist dem Justin noch unbekannt. Das folgt nicht nur aus seinem gänzlichen Schweigen darüber, sondern mehr noch direct aus den Schlußkapiteln seiner Apologie, in denen er offen und ohne Rückhalt vor aller Welt den Vollzug der Taufe und der Eucharistie beschreibt, und ausdrücklich (Cap. 61) bemerkt: *ὅπως μὴ τοῦτο παραλιπόντες δόξωμεν πονηρεύειν ἐν τῇ ἐξηγήσει.*

Es ist klar, daß diese unwiderlegbare Thatsache das böse Gewissen der römischen Anschauung vom Ursprung des Arcan-Instituts sein muß. Die übereinstimmende Art und Weise, wie sich selbst die neuesten Vertreter derselben von Döllinger bis Hefele dieses lästigen Zeugen zu entledigen suchen: „hier sei eben eine Ausnahme anzunehmen, zu der sich Justin gegenüber den philosophisch gebildeten Antoninen gewissermaßen genöthigt gesehen habe" u. s. w., — diese trägt so sehr den Stempel der Verlegenheit, Willkür und Gewaltsamkeit an sich, daß sie sich selbst richtet und keiner besondern Widerlegung bedarf, und daß hier der Vorwurf „völlig willkürlicher Annahmen und bekannter Phrasen", mit dem Lüft (S. 105 Anmerk.) auf die Gründe der protestantischen Schriftsteller antwortet, gänzlich auf die Gegner selbst zurückfällt.

Ein Zeuge ist nur noch aus dieser Zeit namhaft zu machen, der Epikureer Celsus, welcher mehrfach den Christen ihr geheimnißvolles Wesen vorwirft, und den Döllinger, Lüft und Andere als Gewährsmann aufzuführen nicht unterlassen, obgleich es ihnen nicht unbekannt ist (Döllinger S. 22), daß wir es hier mit einem höchst verdächtigen und unglaubwürdigen Zeugen zu thun haben, der seine Kenntniß des Christenthums großentheils aus dem Verkehr mit gnostischen Secten geschöpft hat, deren Wesen und Treiben er ohne Unterschied auch der katholischen Christenheit aufbürdete. Man vergleiche nur

Origen. c. Cels. VI, 24. Aber gesetzt auch, was wir nicht bestreiten wollen, daß die beiden einzigen in Frage kommenden Stellen (c. Cels. I, 1 und 7) auf die Praxis der alt-katholischen Kirche selbst anzuwenden wären, so bezieht sich die letzere auf nichts Anderes als auf die alexandrinische Geheimlehre [1]), wie auch aus der ausführlichen Entgegnung des Origenes aufs klarste hervorgeht. Und sollte der in der ersteren enthaltene Vorwurf verbotener geheimer Versammlungen auch nicht allein den Agapen gegolten haben, wie ihn Origenes deutet und wie ihn auch Rothe (Anmerk. 72) versteht, sondern auf den Cultus überhaupt zu beziehen sein: so ist gewiß, daß die verfolgten Christen jener Zeit ihren Gottesdienst im Geheimen zu halten sich genöthigt sahen; aber es ist auch eben so gewiß, daß die Arcan-Disciplin noch etwas ganz Anderes war als ein solcher unter dem Drucke der Zeitverhältnisse in stiller Verborgenheit gefeierter Cultus.

Ganz anders aber gestaltet sich die Lage der Sache seit dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts. Auffallend ist es schon, daß von nun an die ganze Reihe der Apologeten, von Athenagoras und Minucius Felix bis auf Origenes, ein tiefes und absichtliches Schweigen über den Vollzug der Eucharistie auch da beobachtet, wo die schändlichsten Verläumdungen der Heiden sie zum Reden hätten herausfordern müssen (vergl. Rothe §. 13 und 14) [2]). Gegenüber

1) Es ist ausdrücklich davon die Rede, daß Celsus *πολλάκις ὀνομάζει κρύφιον τὸ δόγμα.*

2) Rothe ist der Meinung, daß in dem Aufkommen der Arcan-Disciplin selbst die eigentliche Veranlassung zu jenen, erst in dieser Zeit laut werdenden Verläumdungen zu suchen sei, und daß diese somit ein Zeugniß mehr für den spätern Ursprung des Instituts abgeben. Ich kann dem nicht beistimmen. Denn, wenn auch zu-

dieser Thatsache reicht es lange nicht aus, die unbefangene Offenheit Justins einfach als eine Ausnahme von der Regel zu bezeichnen und zu rechtfertigen. Damit wird nur die Thatsache selbst mit andern Worten wieder constatirt, aber nicht erklärt, noch weniger gerechtfertigt. Vielmehr ist Justin alsdann nichts Geringeres als ein Verräther der Mysterien [1]), und ihn treffen alle die harten und schweren Anklagen, mit denen man seit Tertullian und Origenes einen solchen überhäufte [2]).

Anders sucht Credner (a. a. O. S. 656) diese auffallende Erscheinung zu erklären. Er sagt: die spätern Apologeten hätten

---

gegeben werden muß, daß die Arcan-Disciplin die Heiden zur Erneuerung jener Vorwürfe in gesteigertem Maße herausfordern mußte, und daß darum die Apologeten sich genöthigt sahen, auch nach dieser Seite hin die Christen zu rechtfertigen: so reichte doch auch schon die frühere Geschlossenheit und spätere Verborgenheit des christlichen Cultus hin, die übelwollenden und mißtrauischen Heiden auf solche Vermuthungen zu bringen. Auch sind jene Vorwürfe älter, als Rothe annimmt. Schon Justin kennt sie, wie Credner (a. a. O. pag. 655 ff.) aus Apol. I, §. 26 nachgewiesen hat. Und wenn auch das Zeugniß des Plinius (cibus promiscuus et innoxius) als ein zweifelhaftes nicht in Rechnung gebracht werden soll, was ich übrigens nicht zugeben kann, so spricht doch entschieden dafür Origen. c. Cels. VI. 27, wo jene gottlosen Verläumdungen auf die Juden zurückgeführt werden, die sie schon gleich bei dem Auftreten des Christenthums ausgesprengt hätten; und auch Tertullian scheint (Apolog. VII; ad Nation. I, 7) anzunehmen, daß sie schon in den Zeiten des Tiberius aufgekommen seien.

1) Χρὴ γὰρ ἐν τοῖς μυστικοῖς μὴ προδότην εἶναι, ἀλλ' ἀσφαλῆ. Constitt. App. III, 5.

2) Nehmen wir hinzu, was Justin von dem Opfer im christlichen Cultus, nicht verschweigt, sondern in directem Gegensatze zur römischen Opfertheorie, klar und deutlich lehrt, so steht es mit seiner Wahrhaftigkeit überhaupt sehr schlecht, wenn die römischen Liturgiker mit ihren Behauptungen im Recht sein sollten. Vrgl. Höfling, die Lehre Justins v. Opfer im christl. Cultus. Erlangen 1839. S. 30.

keinen Grund mehr zur Auseinandersetzung des Hergangs bei den betreffenden kirchlichen Handlungen gehabt, weil sie sich schon auf eine ausführliche Widerlegung der den Christen gemachten Vorwürfe an sich eingelassen hatten. Dagegen aber ist zu bemerken: wenn wirklich diese Apologeten keinen andern Grund zum Schweigen gehabt haben, so ist die Annahme einer Arcan-Disciplin im strengen Sinne überhaupt eine willkürliche und grundlose. Ist sie das aber nicht, verpflichtete diese Disciplin vielmehr die Christen zum unverbrüchlichen Schweigen, wie uns *Tertullian*, *Origenes* und die Constitt. App. bezeugen, so ist auch jene Erklärung eine ungenügende und unhistorische, da sie das zu erklärende Factum selbst in Frage stellt. Uebrigens konnte *Credner* nur so argumentiren, weil auch er den specifischen Charakter der Arcan-Disciplin nicht gelten läßt, sie vielmehr mit einem zweigetheilten und verborgenen Cultus identificirt und deshalb auch ihren Ursprung schon in das Ende des apostolischen Zeitalters verlegt.

Das verschiedene Verhalten *Justin's* und der späteren Apologeten bleibt auch unerklärlich, wenn nicht inzwischen eine Veränderung mit dem Cultus selbst vorgegangen ist. Eine solche ist uns aber sattsam bezeugt. Die Stellen sind bekannt, in denen *Tertullian*, *Clemens*, *Origenes* und die *sechs ersten Bücher der* Constitt. App. das Dasein eines mystagogischen Cultus beurkunden (vrgl. *Rothe* S. 17—27). Dieser zeigt sich nicht nur in dem nun gangbar gewordenen, von den heidnischen Mysterien entlehnten Sprachgebrauch (*ἀμύητος, συμμύστης, μυστικὴ λατρεία, τελετη* u. a. m.); sondern spricht sich noch bestimmter in jener Scheidung der Gemeinde in *Esoteriker* und *Exoteriker*, Gläubige und Katechumenen, und demgemäß in jener *eigenthümlichen Zweitheilung des Gottesdienstes* aus, die zu ihrer Basis *die sorgfältigste Geheimhaltung der eucharistischen Feier* und *des Taufsacraments* hat. In Folge

dessen wurde auch die öffentliche Predigt so eingerichtet, daß sie, um den nicht Eingeweihten die Geheimnisse nicht voreilig zu verrathen, hinsichtlich des liturgischen Vollzugs der beiden Sacramente, und des damit zusammenhängenden Symbolums und Vater Unsers sich nur andeutungsweise verhielt (vgl. Rothe Anmerk. 76). Bekannt ist die schon bei Origenes häufig vorkommende homiletische Formel: ἴσασιν οἱ μεμυημένοι. In dieser systematischen Umbildung des Gottesdienstes zur Mysterienform, und nur in ihr, haben wir die eigentliche Arcan-Disciplin. Diese tritt freilich keineswegs gleich am Anfang schon aller Orten und vollkommen ausgebildet auf. Irenäus weiß noch nichts von ihr. Sie hat auch ihre Geschichte: denn sie entwickelt sich und breitet sich allmählig aus im dritten Jahrhundert, erreicht ihren höchsten Glanz im vierten und fünften, und erlischt formell nach dem sechsten, mit dem alten Katechumenat, als die Kindertaufe allgemein wurde. Ihren Grundzügen nach findet sie sich aber aufs bestimmteste schon bei Tertullian. Und wenn auch seine Aeusserungen keineswegs den Eindruck machen, als sei dieses Institut erst in seinen Tagen entstanden, so stellt er dasselbe doch auch mit keinem Worte als eine schon lange bestehende, oder gar als eine apostolische Einrichtung dar. Döllinger freilich meint (S. 17): Tertullian hätte Apolog. VII. nicht fragen können: unde extraneis notitia, wenn man den Auswärtigen noch vor Kurzem den Zutritt zu den Mysterien verstattet hätte. Allein dieser Einwand beruht auf der falschen Voraussetzung, daß außer in Mysterienform ein geschlossener Gottesdienst überhaupt nicht habe bestehen können, noch wirklich bestanden habe. Es ist vielmehr unzweifelhaft und ergibt sich als einfaches Resultat unsres bisherigen Zeugenverhörs, daß die Anfänge der Arcan-Disciplin in die Zeit zwischen Justin und Tertullian, d. h. zwischen die Jahre 170 und 180 fallen, und in der Fixirung dieses terminus a quo müssen wir Rothe (S. 14),

auch nach den Gegenbemerkungen von Credner, vollkommen beistimmen.

Um aber diese mit dem Gottesdienst vorgegangene Veränderung in das rechte Licht zu stellen, haben wir uns, bevor wir nach den Ursachen derselben forschen, den Entwicklungsgang des urchristlichen Cultus nach seinen Hauptphasen bis zu dem eben genannten Zeitpunct zu vergegenwärtigen.

III.

Wie schon oben bemerkt worden, fand im apostolischen Zeitalter ein doppelter, der Zeit nach getrennter Gottesdienst statt: ein öffentlicher in den Morgenstunden, der homiletische, welchem Jedermann ohne Unterschied beiwohnen durfte, und der zugleich die Bestimmung hatte die Nichtchristen für das Christenthum zu gewinnen und zu unterweisen, und ein privater in den Abendstunden, der eucharistische, an welchem selbstverständlich nur Getaufte Theil nehmen konnten, weil hier die Agapen gehalten und am Schlusse derselben das heilige Abendmahl gefeiert wurde. Dieses Verhältniß änderte sich aber um die Zeit des Plinius; und auf diese, nicht genug beachtete Veränderung müßen wir ein sehr großes Gewicht legen, da sie zuerst eine Umgestaltung des Gottesdienstes hervorrief, und die spätere, förmliche Zweitheilung desselben erst ermöglichte, ja ihrerseits erleichterte und anbahnte.

Aus dem bekannten, für die urchristliche Cultusgeschichte so werthvollen Bericht des Plinius (Epp. L. X. ep. 97) erfahren wir, daß die Christen unter Anderem auch ausgesagt: sie hätten in Folge jenes Edicts, das alle Hetärieen verbot, ihre heiligen Mahlzeiten fernerhin zu halten unterlassen. Das konnten sie nur von den Agapen gemeint haben, nicht aber von der Abendmahlsfeier. Dann folgt aber auch aus dieser Aussage, daß die Christen, bedrängt durch das kaiserliche Verbot und bereit demselben, soweit es ihr Gewissen erlaubte, nachzukom-

men, sich genöthigt sahen beide Acte des Abendgottesdienstes von einander zu trennen, die Abendmahlsfeier in den Frühgottesdienst hineinzuziehen, die Agapen aber, welche ohnehin leicht zu Unordnungen führten, ihrem Schicksal anheimzugeben [1].

---

1) Ihres sacramentlichen Haltpunctes beraubt, verloren sich die Agapen später ganz, nachdem sie aus gemeinsamen Brudermahlen zu Armenspeisungen geworden waren, welche die Reicheren bei besondern Gelegenheiten in ihren Häusern zu veranstalten pflegten (Constitt. App. II, 28). Es ist möglich, daß bisweilen noch ausnahmsweise mit den Agapen eine Abendmahlsfeier verbunden wurde; doch ist es mir höchst unwahrscheinlich. Die beiden einzigen Stellen wenigstens, die Rothe, (Anmerk. 80) für seine entgegengesetzte Meinung anführt, sind ganz und gar nicht beweisend. Die eine aus Tertullian ad uxor. II, 4: quis (maritus non christianus) ad convivium illud dominicum, quod infamant, sine sua suspicione dimittet (uxorem christianam)? verliert durchaus nicht an Bedeutung, wenn wir sie einfach von den Agapen verstehen. Diese hatten, auch getrennt vom Abendmahl, ihren ursprünglichen Namen behalten, und hatten auch damals noch, wie Tertullian sie Apolog. 39 beschreibt, einen gottesdienstlichen Charakter. Ebensowenig nöthigt uns das „quod infamant" über die Agapen hinauszugehen, da wir aus Origen. c. Cels. I, I wissen, daß, wie auch Rothe (Anmerk. 72) zugiebt, von jenen infamirenden Verläumdungen der Heiden auch die Agapen getroffen waren. Die andere Stelle aber, aus Cyprian ep. 63, scheint mir das gerade Gegentheil zu beweisen. An illa sibi aliquis contemplatione blanditur, — schreibt er von den Hydroparastaten — quod, etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen cum ad coenandum venimus mixtum calicem offerimus? Sed cum coenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus. Hier könnte allerdings das mixtum calicem offerre bei den Agapen für Rothe zu sprechen scheinen, wenn wir vergäßen, daß alle zu den Agapen verwandten Gaben wirklich Oblationen waren und auch so genannt wurden. Die Hydroparastaten rechtfertigten und beruhigten sich bei ihrer abweichenden Abendmahlsfeier damit, daß sie doch nachträglich bei den Agapen gemischten Wein darbrächten. Dagegen hält ihnen aber Cyprian mit Recht vor, daß das Sacrament eine Gemeinde-Handlung sei. Die Agapen hätten

So erhielt der Gottesdienst eine andere Gestalt: was bis dahin verbunden gewesen, wurde nun getrennt; dagegen verbunden, was bis dahin geschieden war, nämlich der homiletische und der eucharistische Cultus. Zwei Gottesdienste waren zu Einem verschmolzen, dessen Haupttheile sie bildeten. Und dies ist auch noch die Gestalt des Gottesdienstes, wie ihn uns Justin beschreibt. Die nächste wichtige Folge hiervon mußte eine Rückwirkung der ihrer Natur nach präponderirenden Abendmahlsfeier auf den ganzen Cultus sein, dem sie nun ihren Charakter aufprägte. Der ganze Gottesdienst wurde ein geschlossener, kein Nichtgetaufter wurde nunmehr zu ihm zugelassen. Und die äußeren Verhältnisse trugen Alles dazu bei, die Christen zu dieser Abschließung ihres Cultus zu drängen und darin zu bestärken. Denn sie hatten schlimme Erfahrungen zu machen gehabt. Manche fielen sehr leicht wieder ins Heidenthum zurück, wie aus dem Bericht des Plinius hervorgeht. Auch fanden sich, nach Tertullian, Verräther in ihrer Mitte. Es galt also vorsichtiger und behutsa-

---

aber einen privaten häuslichen Charakter, und könnten darum auch nicht auf die Wahrheit und Dignität des Sacraments Anspruch machen, das nur mit der ganzen Gemeinde gehalten werden könne. Anders gefaßt hätte die Argumentation unseres Kirchenvaters kaum einen Sinn, geschweige denn schlagende Kraft. Denn der Gegensatz von privater und öffentlicher Communion, der bei Rothe's Fassung dieser Stelle herauskommt, wäre ebensowenig geeignet gewesen die Gegner zu schlagen, als er auch historisch unerweislich ist, da die alte Kirche — mit wenigen durch den Nothstand der Märtyrerzeit motivirten Ausnahmen — ihn gar nicht kannte, und selbst den ohne ihre Schuld abwesenden Brüdern nur die im Gemeinde-Gottesdienst schon consecrirten Elemente zusandte. Uebrigens ist auch in dieser Stelle Cyprian's ausdrücklich die Thatsache bezeugt, daß das Abendmahl am Morgen, die Agapen, und zwar nur noch privatim, am Abend gehalten wurden; also waren diese von jenem getrennt. Ebenso beschreibt uns Justin den von den Agapen losgelösten Gottesdienst; Tertullian dagegen die von dem eigentlichen Gottesdienst getrennten Agapen.

mer in der Zulassung und Aufnahme der sich Meldenden zu sein. Fremde wohnten leicht in böser Absicht ihrem Cultus bei: sei es um ihn zu entstellen, zu verlachen, zu infamiren; sei es um die Christen auszukundschaften und anzugeben. Endlich wurden die Christen direct verfolgt, aufgesucht; ihr Cultus war religio illicita. Sie mußten ihn in Höhlen und Katakomben, unter dem Schutz der Nacht und der wüsten Einöden halten. Die nothwendige Folge davon war, daß man nun hinsichtlich der Zulassung aller Nichtchristen zu allen Theilen des Gemeindegottesdienstes sehr vorsichtig werden mußte, und deßhalb den ganzen Gottesdienst vor allen Nichtgetauften abschloß. Darunter litt der Missionsberuf der Christen nicht. Denn theils fuhren sie fort sowohl privatim den Einzelnen als auch öffentlich auf den Marktplätzen dem Volk [1]) das Evangelium zu verkündigen; theils war an die Stelle der öffentlichen Cultuspredigt nun das noch viel öffentlichere Blut-Zeugniß, die eindringendste und weltüberwindende Thatpredigt der Christen, getreten. Rothe freilich meint S. 21, daß in jenen Zeiten Niemand absichtlich vom Gottesdienste ferngehalten worden; aber er hat dafür keine Zeugnisse anführen können, noch stimmt damit überein, was er selbst §. 6 ausgesprochen und Anmerk. 35 sehr richtig gegen v. Drey ausgeführt hat. Ich glaube, daß auch Rothe hierbei nicht genug die natürliche und abgenöthigte Geschlossenheit des christlichen Cultus von der mystagogischen Begründung und Gestaltung desselben unterschieden hat. Sie war eine absichtliche und mußte es sein, obgleich dieser Absicht, wie wir eben gesehen, andere Motive zu Grunde lagen, als diejenigen, aus welchen die Arcan-Disciplin hervorging.

Diese Geschlossenheit des Cultus war eine so strenge,

---

1) Das geht aus den Vorwürfen hervor, die in dieser Beziehung Celsus den Christen machte. Vergl. Origen. c. Cels. III. 50.

daß nicht einmal den Katechumenen, geschweige den Juden und Heiden, der Zutritt zu ihm offen stand. Zum Beweis dafür kann ich mich hier Kürze halber, wie gesagt, auf Rothe selbst, und mehr noch auf Höfling (Sacram. d. Taufe S. 151 und 157 ff.) berufen. „Die Scheidung, sagt letzterer, welche nach den pseudoclementinischen Schriften zwischen Getauften und Ungetauften stattfand und soweit sich erstreckte, daß sie nicht nur jedes gemeinsame Beten, sondern auch das Zusammenessen beider verhinderte, läßt uns irgend eine gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen ihnen von vorne herein nicht wohl als möglich erscheinen; und dieses Vorurtheil sehen wir denn auch durch diejenigen Stellen vollkommen bestätigt, die von der Vorbereitung der Katechumenen zur Taufe ausdrücklich handeln. Nirgends werden in den Clementinen oder in den Recognitionen die Katechumenen mit ihrem Unterrichtsbedürfniß auf einen andern Weg hingewiesen, als auf den eines besonderen, privaten, außergottesdienstlichen Gehörs der Predigt des Wortes.“ Und allerdings verhielt sich's so. Mit dem Katechumenat war freilich unter dem Drucke und den Erfahrungen der Verfolgungen insofern eine Veränderung vor sich gegangen, als die Kirche sich nicht mehr mit der frühern kürzern Prüfungszeit begnügen konnte. Ihre Selbsterhaltung, wie das Seelenheil der Katechumenen forderte eine gründlichere Beobachtung, sorgfältigere Prüfung, längere und allmählige Vorbereitung derselben durch Unterweisung und Zucht für die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft. Aber diese Vorbereitung war noch rein privater Natur, so daß die Katechumenen erst bei ihrer Taufe zum erstenmal in den Gemeinde-Gottesdienst eingeführt wurden und auch sogleich an der Eucharistie Theil nahmen. Das war die katechetische Praxis der Kirche noch zu Justin's Zeiten. Denn er erwähnt gar nichts von einer Theilnahme der Katechumenen an einem Theile des Gottesdienstes. Seine Beschreibung des Taufactes (Kap. 61 und 65.): wie die mitbetende und fastende

Gemeinde sich am Tauftage versammele, wie dann der vorbereitete, geprüfte und bewährte Täufling eingeführt werde, und wie er nach empfangener Taufe sogleich das Abendmahl mit der ganzen Gemeinde feiere — macht durchaus, wie Höfling a. a. O. S. 158 richtig bemerkt, den Eindruck einer ersten Einführung in die Gemeinde.

Wir sehen also, in die Zeit des Plinius, d. h. in den Anfang des zweiten Jahrhunderts fällt ein erster Wendepunct für die Geschichte des christlichen Cultus: das Abendmahl, von den Agapen losgelöst, wird mit dem homiletischen Gottesdienst verbunden; der gesammte Cultus wird ein geschlossener; und die zwar verschärfte Prüfung und Erziehung der Katechumenen liegt noch ganz außerhalb desselben. Dieser Zustand erhielt sich bis in die Tage Justins. Nicht lange nach ihm und noch vor Tertullian tritt aber ein zweiter, und viel entscheidenderer Wendepunct für den Cultus und den Katechumenat ein. Die erste Veränderung afficirte noch nicht im Geringsten das Wesen des apostolisch-christlichen Cultus; sie ging mit geschichtlicher Nothwendigkeit unter dem Einfluß schwerer und unabweisbarer Zeitverhältnisse vor sich, und ist ein leuchtendes Zeugniß für die Freiheit, mit der jene urkatholischen Christen nicht blos fingirte, sondern wirkliche apostolische Ordnungen und Ueberlieferungen in liturgicis behandelten. Die zweite dagegen — daß wir's hier gleich in der Kürze voranbeuten — ist eine ungleich tiefer eindringende, nicht so sehr von außen hervorgerufene, als vielmehr aus einer veränderten Anschauung von dem Wesen des Cultus selbst hervorgegangene, radicale Umgestaltung desselben. Wir haben schon oben gesehen, wie demgemäß der christliche Cultus eingerichtet ward; und was den Katechumenat anlangt, so ist nach Tertullian und Origenes der Thatbestand folgender [1])

---

1) Auch hier begnüge ich mich mit der Mittheilung der Resultate, so

Zuvörderst ist gewiß, daß zu Tertullian's Zeiten die Katechumenen keineswegs erst bei ihrer Taufe in den Gemeinde-Gottesdienst eingeführt wurden, sondern schon eine Zeit lang vorher an dem homiletischen Cultus Theil nehmen durften. Denn er sagt ausdrücklich de coron. mil. 3: aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Andererseits aber erfahren wir auch von ihm, daß keineswegs allen Katechumenen dieses Recht eingeräumt wurde. Denn er tadelt an den Häretikern nicht allein die Nicht-Unterscheidung zwischen Katechumenen und Gläubigen, sondern auch die ordnungs- und unterschiedslose Zulassung aller Katechumenen, und sogar der Heiden zum Gottesdienst, in jener berühmten Stelle de praescr. haer. 41: Inprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt (sc. ecclesiam), pariter audiunt, pariter orant .... ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. Wenn auch aus diesen letzten Worten nicht mit Nothwendigkeit auf das Bestehen von zwei förmlich organisirten Katechumenen-Classen geschlossen werden darf, so ist es doch unzweifelhaft, daß Tertullian hier zwischen Katechumenen und Katechumenen unterscheidet. Eben so muß es dahingestellt bleiben, ob er durch die von ihm gebrauchten und gewiß nicht unabsichtlich gewählten Ausdrücke auch habe andeuten wollen, daß es zu seiner Zeit sowohl solche Katechumenen gegeben, die noch nicht dem Gottesdienst beiwohnen durften (pariter adeunt), als auch andere, denen es gestattet war die Predigt mit anzuhören (pariter audiunt); während die Theilnahme an dem Gebet ein ausschließliches Vorrecht der Gläubigen war (pariter orant).

---

weit sie für meinen Zweck nothwendig sind; im Uebrigen verweise ich den Leser theils auf Rothe, theils auf die besonders gründlichen und umsichtigen Untersuchungen von Höfling a. a. O.

Jedenfalls erfahren wir von ihm, daß die Nordafrikanische Kirche jener Zeit aus dem ganzen Coetus ihrer Katechumenen die schon Unterrichteten (edocti) und Gereiften (perfecti), d. h. die Tauffähigen besonders heraushob, und sie namentlich dadurch von den Uebrigen, die noch unterrichtet wurden, auszeichnete, daß sie ihnen erlaubte der Predigt im Gemeindegottesdienst beizuwohnen, und daß sie hier an ihnen unter Handauflegung bestimmte liturgische Acte feierlich vollzog, die zugleich von entsprechenden Selbstbethätigungen und Bezeugungen von Seiten der Katechumenen (z. B. der Abrenuntiation) begleitet waren (vrgl. Höfling a. a. O. S. 159 ff.).

Daß wir es aber nicht mit einer eigenthümlich afrikanischen, sondern viel allgemeineren kirchlichen Einrichtung zu thun haben, das sehen wir aus jenem bekannten Zeugniß des Origenes c. Cels. III, 51, das uns ein deutlicheres Bild von der Katechumenen-Ordnung jener Zeit entwirft, und auch die Aussagen Tertullians in ein helleres Licht setzt[1]).

Da diese Stelle verschieden erklärt worden ist, indem die Einen (z. B. Rothe) in ihr drei Katechumenen-Classen, Andere — wie Höfling — nur zwei unterschieden finden, und da ich mich auch der letzteren, mehr im Text begründeten Auffassung nicht ganz anschließen kann, so theile ich die Worte des Origenes hier in extenso mit, damit der Leser in den Stand gesetzt sei, sich selbst sofort ein Urtheil bilden zu können. Sie lauten: *Ἐι δ᾽ ἐκεῖνοι* (nämlich die Philosophen und besonders die Cyniker, von denen Kap. 50 die Rede war) *οὐκ ἔγκλητοι τοῦτο πράττοντες, ἴδωμεν εἰ μὴ χριστιανοὶ μᾶλλον καὶ τούτων βέλτιον πλήθη ἐπὶ καλοκαγαθίαν προσκαλοῦνται. Ὁι μὲν γὰρ δημοσίᾳ διαλεγόμενοι φιλόσοφοι*

1) Vgl. Rothe a. a. O. Anmerk. 26 und 37; Höfling a. a. O. S. 151 und 161. Böhmer christl.-kirchl. Alterthumswissensch. Band II. S. 287.

οὐ φιλοκρίνουσι τοὺς ἀκούοντας, ἀλλ᾽ ὁ βουλόμενος ἕστηκε καὶ ἀκούει· χριστιανοὶ δὲ κατὰ τὸ δύνατον αὐτοῖς προβασανίσαντες τῶν ἀκούειν σφῶν βουλομένων τὰς ψυχὰς, καὶ κατ᾽ ἰδίαν αὐτοῖς προεπάσαντες, ἐπὰν δοκῶσιν αὐταρκῶς οἱ ἀκροαταὶ πρὶν εἰς τὸ κοίνον εἰςελθεῖν ἐπιδεδωκέναι πρὸς τὸ θέλειν καλῶς βιοῦν, τὸ τηνικάδε αὐτοὺς εἰςάγουσιν, ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰςαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκάθαρθαι ἀνειληφότων, ἕτερον δὲ τὸ τῶν κατὰ τὸ δύνατον παραστησάντων ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν, οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τα χριστιανοῖς δοκοῦντα [1]). *Παρ οἷς εἰσὶ τεταγμένοι πρὸς τὸ φιλοπευστεῖν τοὺς βίους καὶ τὰς ἀγωγὰς τῶν προσιόντων, ἵνα τοὺς μὲν τὰ ἐπίῤῥητα πράττοντας ἀποκωλύσωσιν ἥκειν ἐπὶ τὸν κοινὸν αὐτῶν σύλλογον, τοὺς δὲ μὴ τοιούτους ὅλῃ ψυχῇ ἀποδεχόμενοι, βελτίους ὁσημέραι κατασκευάζωσιν. Οἵα δ᾽ ἐστὶν αὐτοῖς ἀγωγὴ καὶ περὶ ἁμαρτανόντων, καὶ μάλιστα τῶν ἀκολασταινόντων, οὓς ἀπελαύνουσι τοῦ κοινοῦ οἱ κατὰ τὸν Κέλσον παραπλήσιοι τοῖς ἐν ταῖς ἀγοραῖς τὰ ἐπιῤῥητότατα ἐπιδεικνυμένοις κτλ.*

Die Absicht des Origenes in diesem Kapitel geht dahin, den Vorwurf des Celsus zurückzuweisen, daß die Christen für Jedermann ohne Unterschied und Wahl ihre Gemeinschaft offen hielten. Zu dem Ende redet er nicht etwa nur von den Katechumenen und ihren Klassen, sondern entwirft ein Gesammtbild der

---

1) Daß unter diesem *ἕτερον τάγμα* nur die Gemeinde der Gläubigen im Unterschied von den Katechumenen gemeint sein kann, geht deutlich sowohl aus den vorhergehenden Worten hervor, die als das Charakteristische des ersten *τάγμα* die noch nicht empfangene Taufe hervorheben, als auch aus dem Schluß des Kapitels, der aber für unsere Untersuchung von keinem weiteren Belang ist.

Christengemeinde, um zu zeigen, wie ernst und genau es diese mit dem sittlichen Lebenswandel der Ihrigen nehme, und zwar sowohl bei den erst aufzunehmenden als auch bei den schon aufgenommenen Gliedern. Darin unterscheiden sich — sagt er — die Christen von den Philosophen, daß sie keineswegs wie diese die sich ihnen Nähernden (οἱ προςιόντες) sofort in ihre Gemeinschaft aufnehmen. Sie prüfen sie vielmehr sorgfältig und unterweisen sie privatim (*προβασανίζειν* und *κατ' ἰδίαν προεπάδειν*), ehe sie dieselben an ihren öffentlichen Versammlungen Theil nehmen lassen (*πρὶν εἰς τὸ κοινὸν* oder *εἰς τὸν κοινὸν αὐτῶν σύλλογον εἰςελθεῖν*). Aber innerhalb der Christen oder aller derer, die zu den öffentlichen Versammlungen, soweit sie lehrhafter Art sind [1]), Zutritt haben, unterscheidet Origenes zwei Ordnungen (*τάγματα*): die der Anfänger, die zwar schon zugelassen aber noch nicht getauft sind (*οἱ εἰςαγόμενοι καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι ἀνειληφότες*), und die der Bewährten, die allen Christenpflichten nachzukommen sich entschlossen haben (passive und active Glieder). Jene sind die eigentlichen Katechumenen, diese die Gläubigen. Beide werden von dazu verordneten Personen in ihrem Lebenswandel beaufsichtigt, und falls sie sich den sündlichen Lüsten ergeben, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, in die sie zwar, wenn sie andern Sinnes werden, wieder aufgenommen werden können, doch erst nach einer längeren und strengeren Prüfungszeit, als jene erste war, und mit Verlust des Anrechts auf eine amtliche Stellung in der Kirche. Streng genommen kennt also unser Kirchenvater nicht zwei förmliche, officielle Katechumenen-Classen, noch weniger drei, sondern nur eine, die er

1) Daß Origenes besonders an diesen didaktischen oder homiletischen Theil des Gottesdienstes denkt, geht aus Kap. 50 hervor, wo er die Christen *οἱ δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες* nennt.

auch ausdrücklich als eine eigene und für sich bestehende Ordnung (ἰδίᾳ ποιήσαντες τάγμα) theils dem ἕτερον τάγμα der Gläubigen gegenübergestellt, theils mit diesem zusammenfaßt, indem er beide sowohl von den erst noch privatim unterwiesenen Proselyten, als auch von den ausgewiesenen Poenitenten unterscheidet. Wir haben darum wohl darauf zu achten, daß wir die Zeiten nicht ineinandermengen. Die frühere mehr freie und private Weise katechetischer Vorbereitung ist zwar nicht geschwunden, aber sie ist zu einer Vorstufe geworden für den nun eingerichteten officiellen, cultusfähigen Katechumenenstand. Dieser aber ist vorerst nur Einer, und von der späteren Stufenunterscheidung dieses öffentlichen Katechumenats weiß Origenes noch nichts. So kommt wohl auch die Sache nach Tertullians Darstellung zu liegen; wenigstens möchte uns jetzt erst jene eigenthümliche Ausdrucksweise: ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti vollkommen verständlich sein.

Das also ist die Veränderung, die bald nach Justin mit dem Katechumenat vorgegangen ist, und an welcher als an einer Neuerung jene Häretiker Anstoß nahmen: Ergänzung der bisherigen privaten Unterweisung und Erziehung der Katechumenen durch eine öffentliche, gottesdienstliche; Aufrichtung eines eigentlichen cultusfähigen Katechumenen-Standes durch Einführung desselben in den homiletischen Theil des Gemeinde-Gottesdienstes. Durch diese Einrichtung lenkte die Kirche allerdings der Sache nach wieder in die apostolische Praxis ein; und insofern waren die Häretiker mit ihren Anschuldigungen im Unrecht. Aber einerseits geschah dies vorerst nur theilweise, bis nach dem Aufhören der Verfolgungen Jedermann ausnahmlos zum homiletischen Gemeinde-Cultus Zutritt erhielt; andrerseits — und das ist viel wichtiger — geschah es in einer neuen Form, und zwar in einer solchen, die, wenn wir den mystagogischen Theil des Gottesdienstes in Betracht ziehen, es uns zweifelhaft erscheinen läßt, ob dabei auch dieselben Gründe,

und dieselben Grundanschauungen vom Cultus, wie damals in der apostolischen Zeit, obgewaltet und bestimmend eingewirkt haben.

IV.

Doch wir wollen dem Schluß unsrer Abhandlung nicht vorgreifen; und indem wir noch von der Arcan-Disciplin absehen, fragen wir vorerst nach den zunächst sich darbietenden Gründen, durch welche die Kirche sich zur Einrichtung dieses Katechumenen-Instituts bewogen gesehen. Rothe findet a. a. O. §. 5 — 7 (p. 9 — 15) diesen Grund in dem veränderten Charakter und Zweck des christlichen Noviziats. Er sagt p. 9 von dem früheren Katechumenat: Palmarium putabatur non quidem eruditio proselytorum ad accuratam doctrinae christianae cognitionem, sed diligens inspectio et examinatio morum et conversationis eorum . . . per institutionem moralem atque disciplinam; und p. 13 von dem späteren: sed prima haec rei facies paulatim immutata est. Ad primigeninm istum novitiatus christiani scopum mox alius accessit, proxime illi cognatus. Nimirum cum examinatione et emendatione morum institutionem quoque catechumenorum in doctrina christiana conjungere, et opportunitas temporis suadebat et ipsa rei natura, cum ejusmodi disciplina ad ipsam morum quoque explorationem aeque ac sanationem non parum faceret. Adde, quod haud dubie vel tirones ipsi desiderio accuratioris placitorum christianorum notitiae flagrare, et ubi sibi eam impertirent, ab iis, quibus cura eorum demandata erat, efflagitare solebant. Hinc satis mature factum est, ut finis catechumenatus praeter probationem integritatis animi vitaeque proselytorum etiam in eruditione eorum ad solidam dogmatum christianorum cognitionem poneretur; endlich p. 15: immutato fine novitiatus christiani

ratio quoque ejus necessario mutationem subiit. Si enim proselyti fide christiana institui debebant, absonum utique erat, eos ulterius a conventibus religiosis arcere, ubi longe uberrima aderat cognitionem veritatis christianae hauriendi opportunitas. Admissi igitur sunt catechumeni ad sacra christiana, et quidem ante saeculi secundi decursum.

Wir haben absichtlich diese Meinung Rothe's ausführlicher und mit seinen eigenen Worten hier mitgetheilt, weil wir ihr entschieden zu widersprechen uns genöthigt sehen. Denn theils ruht sie auf einer abstracten Entgegensetzung des ethischen und dogmatischen Lehrstoffs, wie sie der alten Kirche, mit etwaiger Ausnahme der alexandrinischen Lehrpraxis, überhaupt fremd war; theils entbehrt sie auch aller Begründung, da keine der angeführten Belegstellen das beweist was sie beweisen soll. Auffallend ist es zunächst, daß für beide Methoden der Heranbildung der Katechumenen zur Tauffähigkeit, die ethisch-asketische und die dogmatisch-didaktische, die doch verschiedenen Zeitaltern angehören sollen, dieselben Zeugen, Clemens und besonders Origenes, ja dieselben Belegstellen (z. B. Cels. III, 50 p. 10 und p. 14) angeführt werden. Das wäre doch nur zulässig, wenn uns Origenes etwa Aufschluß gegeben hätte über die verschiedene Behandlungsweise der Katechumenen zu seiner Zeit, je nachdem sie noch privatim vorbereitet wurden oder schon cultusfähig geworden waren. Dann dürften wir uns wohl in Betreff der ersteren einigermaaßen einen Rückschluß auf die frühere Praxis erlauben. Einen solchen Aufschluß geben uns aber nicht in bestimmter klarer Weise die von Rothe gesammelten Hauptstellen. Am meisten bieten noch in dieser Beziehung die p. 11 und 12 angeführten aus Clemens und Origenes [1]).

---

1) Clemens Paedag. I, 1: *πρακτικὸς, οὐ μεθοδικὸς ὢν ὁ παιδαγωγός· ᾗ καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχήν*

Aber theils haben wir hierbei an die alexandrinische Geheim-Gnosis und die mit ihr verbundenen Lehrstufen, und ferner an die schon bestehende Arcan-Disciplin zu denken, die beide nicht sofort auf alle Gegenden und auf alle Zeiten übertragen werden dürfen; theils liegt in solchen Stellen, wenn sie allgemeinere Geltung haben sollten, nicht mehr, als daß man in der Mittheilung der christlichen Lehre eine gewisse, in der Natur der Sache liegende Ordnung, eine Bewegung von den peripherischen zu den centralen Lehren beobachtete, und demgemäß zu Origenes Zeit zwischen einer anfänglichen, grundlegenden und einer schließlichen vollendenden Unterweisung unterschied. Denn daß jene prima moralis institutio jede Unterweisung in den christlichen Dogmen ausschloß, folgt weder aus dieser Stelle selbst, wo ihr nur die profunda und secretiora sacramenta entgegengesetzt werden; noch wäre ein solches Premiren der Worte mit andern Stellen, z. B. mit c. Cels. III, 15 vereinbar, wo Origenes ausdrücklich versichert, daß den Anfängern die Grundlehren des christlichen Glaubens nicht vorenthalten würden[1]). Aber es erscheint überhaupt nicht räthlich aus der Zeit der schon eingeführten Arcan-Disciplin Zeugnisse für die frühere Praxis herbeizuziehen und zu benutzen, da mit Grund vorauszusetzen ist, daß man früher die Katechumenen vor ihrer Taufe viel offener mit den specifisch christlichen Lehren bekannt gemacht haben wird, als es später unter dem Einfluß der Geheim-Praxis der Fall war. Der einzige Zeuge aber aus der Zeit selbst, um die sich's

ἐστιν, οὐ διδάξαι; und Origen. homil. V. in Judicc. §. 6: cibus esse dicitur in scripturis sanctis prima haec moralis institutio, quae incipientibus velut parvulis traditur. Non enim in initiis statim discipulis de profundis et secretioribus tradendum est sacramentis.

1) σαφῶς δὴ τὸ σεμνὸν τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς παριστῶμεν, καὶ οὐχ (ὡς οἴεται Κέλσος) ἀποκρύπτομεν κτλ.

eigentlich handelt, welchen Rothe gestellt hat, ist Justin (Apolog. I, §. 61), und dieser gerade spricht gegen die von ihm gemachte Unterscheidung. Denn hier erscheinen das ethische und das didaktische Moment in der Vorbereitung der Täuflinge als durchaus gleichberechtigte. Es heißt: *ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύσωσιν, ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ᾽ ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνοῦνται κτλ.* Dasselbe Verhältniß beider Momente ergibt sich auch aus den pseudoclementinischen Schriften, z. B. Clem. hom. III, 73: *ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε, ἀπὸ τοῦ αὔριον νηστεύειν ἄρξασθε, ... καὶ περὶ ὧν θέλετε πυνθάνεσθε*; und deutlicher noch Recognit. III, 67: Accedat ergo qui vult ad Zacchaeum, et ipsi det nomen suum, atque ab eo mysteria audiat regni coelorum, jejuniis frequentibus operam impendat, ac semetipsum in omnibus probet, ut .... possit baptizari. (Vrgl. Höfling a. a. O. S. 264.)

Doch wir wollen nicht mißverstanden werden. Wir meinen keineswegs, daß die alte Kirche bei ihrer Behandlung der Katechumenen nach dem Grundsatze verfuhr, den Augustin (de fide et operibus) später zu widerlegen hatte: fidei tantummodo regulam baptizandis esse intimandam, postea vero jam baptizatis etiam vitae in melius mutandae praecepta tradenda (vrgl. Höfling a. a. O. S. 255). Wir stimmen vielmehr mit Rothe darin überein, daß die Kirche, weit entfernt ihren Katechumenen bloß eine äußere christliche Erkenntniß beibringen zu wollen, vielmehr dieselben durch eine ernste und consequente sittliche Einwirkung auf ihr Leben, durch ethische Unterweisungen und Anforderungen heranzubilden bemüht war. Das forderte theils die bisherige heidnische Lebensanschauung und Gewohnheit der Proselyten, theils die Wahrheit selbst, in welche sie eingeführt wurden, theils endlich die ihnen bevorstehende Taufe, für welche anders die rechte Empfänglichkeit,

so weit hier menschliche Mittel und Kräfte reichen, nicht zu wecken war. Es muß sogar zugestanden werden, daß die alte Kirche — und gewiß mit Recht — vorzugsweise das sittliche Leben ihrer Katechumenen ins Auge faßte: aber diese sittliche Erziehung schloß die Unterweisurg in der christlichen Lehre, wie wir eben bei Justin gesehen und wie es sich auch von selbst versteht, nicht aus, sondern ein. Beides gehörte nothwendig zusammen. War jene auch der Hauptzweck, so war doch diese das geeignetste Mittel zur Erreichung desselben. Ja auch das didaktische Moment der Vorbereitung, wie es schon in dem Namen κατηχεῖν liegt, ist nicht bloß unter dem Gesichtspunct des Mittels, sondern zugleich auch des Selbstzwecks zu fassen. Denn die Taufe, als das Endziel des Katechumenats, ferner der Abendmahlsgenuß, der wie wir gesehen, unmittelbar mit jener verbunden war, endlich selbst die Predigt, der die Katechumenen später beiwohnen durften, forderte schon ein gewisses Maaß christlicher Erkenntniß und setzte einen entsprechenden Unterricht voraus. Auf einen solchen, als einen den noch nicht cultusfähigen Katechumenen ertheilten, weist auch Tertullian entschieden hin, wenn er sagt, ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti; und wenn er de bapt. 18 (vergl. Credner a. a. O. S. 655) schreibt: veniant — dum quo veniant docentur, fiant Christiani etc. Aus allen diesen Gründen glauben wir mit Recht behaupten zu können, daß die Kirche jener Zeit ihre Katechumenen gleichermaßen durch Unterweisung wie durch Zucht zum rechten Empfang der Taufe vorzubereiten bemüht war [1]).

Ist dem aber also, so fällt mit der von Rothe so überaus stark angespannten Entgegensetzung einer frühern ethisch-asketischen und einer später (d. h. um d. J. 200) hinzugekommenen

1) Vrgl. auch Höfling a. a. O. S. 148 ff.

didaktisch=dogmatischen Heranbildung der Katechumenen, auch der daraus abgeleitete Erklärungsgrund für die Errichtung eines officiellen Katechumenen=Standes, und weiter für die Entstehung der Arcan=Disciplin von selbst hinweg. Auch will es uns scheinen, als werde hierbei gar zu auffallend das Große aus verhältnißmäßig Geringfügigem abgeleitet, wenn das ganze und schwere Gewicht des Arcan=Instituts an den dünnen Faden einer noch dazu so wenig nachweisbaren Veränderung des Mittels und Zwecks der katechetischen Vorbereitung gehängt wird. Dazu kommt, daß nach unsrer Anschauung überhaupt jene eigenthümlich geartete Zweitheilung des Cultus nicht Ursache, sondern nur Wirkung des Arcan=Instituts sein kann, daß also jene selbst nur als ein Moment des Letztern betrachtet sein will. Dann können wir aber um so weniger Rothe beistimmen, weil wir nicht das Ganze durch einen seiner Bestandtheile begründen und aus ihm herleiten und erklären dürfen.

Dennoch müssen wir eine gewisse Selbständigkeit der Entwicklung des Katechumenen=Instituts anerkennen, und darum zu unsrer oben gestellten Frage nach den für die Entstehung desselben sich zunächst darbietenden Gründen zurückkehren. Diese scheinen uns keineswegs sehr weit zu liegen. Erwägen wir nur einerseits, daß die Kirche die totale Abgeschlossenheit ihres Cultus nur als eine dem damaligen Nothstande gemachte Concession ansehen mußte, so hatte sie auch die Pflicht, sobald als möglich in die verlassene Bahn wieder einzulenken und ihrem Gottesdienst den Charakter der Oeffentlichkeit wieder zurückzugeben. Dies konnte natürlich vorerst nur allmählig und in beschränktem Maaße geschehen, solange die Kirche noch den schwersten Verfolgungen ausgesetzt war. Es galt den bestehenden Verhältnissen Rechnung zu tragen und nach wie vor die gebotene Vorsicht zu beobachten, und doch auch jene Pflicht wieder nach Möglichkeit zu erfüllen. Der nächstliegende Schritt,

der unter solchen Umständen gethan werden konnte, war der, daß die Kirche diejenigen unter ihren Katechumenen, von deren Lauterkeit, Ernst und Zuverlässigkeit sie sich überzeugt hatte, wieder in ihren Gottesdienst einführte. Dieselbe Maaßregel mußte ihr andrerseits von ihrem Selbsterhaltungstrieb und ihrer Sorge für die rechte gedeihliche Vorbereitung ihrer Katechumenen nahe gelegt und geboten werden. Zwar machte sie in dieser Beziehung von dem Mittel der Disciplin und der Lehre gewissenhaften Gebrauch. Aber noch lag ein so wirksamer Hebel, wie der Cultus, für diesen Zweck unbenutzt da. Und doch mußte sie es für ihre Pflicht halten, ihrerseits nichts zu versäumen und zu verschulden, und alle Mittel, über die sie zu verfügen hatte, für ihre eigene Erhaltung und für die Heranbildung ihrer Katechumenen in Bewegung zu setzen. Das that doppelt Noth in so anfechtungsvoller, die Kirche mit Auflösung bedrohender Zeit. Da galt es die Katechumenen durch ein festeres und geordneteres, officielles Band untereinander und mit der Gemeinde zu verbinden, sie je ferner sie dem Heidenthum und seinem Leben traten, je mächtiger die Versuchung zum Schwanken und Abfallen wurde, um so näher heranzuziehen und in das Leben der Kirche einzuführen, und ihnen die Befestigung und Stärkung zu Theil werden zu lassen, deren sie so sehr bedurften und zu der ihnen namentlich ein gesteigertes Gemeinschaftsbewußtsein gereichen mußte. Alle diese Zwecke wurden erfüllt durch die Zulassung der geprüften Katechumenen zum Gemeinde-Cultus. Die Bildungsmittel, die dieser ihnen darbot, das Gemeinschaftsgefühl, mit dem er sie erfüllen mußte, konnten ihnen nur zur Stärkung in ihrem Vorhaben, zur festern Begründung in der christlichen Erkenntniß und dem christlichen Leben, und zu würdigerem Empfang der heiligen Taufe gereichen. Zugleich wurden sie dadurch in eine bestimmte Ordnung gefasst: denn sie waren nun nicht mehr Gegenstand bloß einer privaten und individuellen Er-

ziehung und Unterweisung, sondern zugleich einer öffentlichen und gemeinsamen.

Wir sehen, der Unterschied des frühern und des spätern alt-katholischen Katechumenats liegt auf einem andern Gebiete, als wo ihn Rothe sucht: nicht auf dem didaktischen, sondern auf dem liturgischen, und hängt mit den specifisch katholischen Bestrebungen der Kirche, im guten Sinne dieses Worts eng zusammen. Die mit ihm unter der blutigen und an Märtyrern in Kleinasien, Rom und Gallien so reichen Regierung Marc Aurels vorgegangene Veränderung ging hervor aus dem Selbsterhaltungs-Trieb und aus der gesteigerten Fürsorge der Kirche für ihre Katechumenen, und demgemäß aus dem Bestreben, sie fester in den kirchlichen Einheits- und Gemeinschafts-Verband hereinzuziehen. Sie hat also die Zulassung der Katechumenen zum Cultus nicht zu ihrer Folge, sondern zu ihrer Ursache; und besteht wesentlich in der reicheren und festeren, liturgisch gebundenen Ausbildung und Gestaltung des Katechumenats. Die Folge davon war eine doppelte: einmal die Unterscheidung eines privaten und officiellen, cultusfähigen Standes der Katechumenen, und ferner durch Einführung der letztern in den Gemeinde-Gottesdienst, die nothwendige Zweitheilung desselben, da jene als nicht Getaufte noch nicht an dem Abendmahle Theil nehmen durften.

Gewiß als ein wahrhaft großes, leuchtendes und zugleich tief beschämendes Beispiel steht diese alt-katholische Märtyrerkirche vor uns da, wenn wir sehen, wie sie mit einer wirklich mütterlichen Sorgfalt, Treue und Gewissenhaftigkeit bemüht ist ihre Katechumenen unter ihre Flügel zu sammeln, und wie sie zu dem Ende dieselben untereinander zu einer Gemeinde zu constituiren und sie zugleich durch einen geordneten, liturgisch ausgeprägten und fixirten Gemeinschaftsverband fester und inni-

ger an sich zu binden sucht. So verbindet sie die Schwachen mit den Starken, die Kinder mit den Männern in Christo, damit die Kraft und Reife der Letzteren auch Jenen zu Gute komme, und diese unter dem Schutz, der Pflege und der Zucht derselben sich entwickeln, reifen und allmählig selbst stark werden können. Solche Treue und Arbeit konnte ihres Erfolgs gewiß sein und mußte die schönsten Früchte tragen. Sie hat sie auch getragen: sie hat nicht nur die Kirche in den schwersten Zeiten, die nun erst über sie hereinbrachen, erhalten und jene standhaften Glaubensväter und Märtyrer des dritten Jahrhunderts auferzogen, sondern sie hat sich auch wirkungskräftig in den noch schwachen Kindern und Anfängern selbst bewiesen, wie allein schon der Märtyrertod jener Jünglinge und Frauen zu Karthago unter Septimius Severus bezeugt, die alle noch Katechumenen waren [1]).

Doch an unsrer bisherigen Deduction der alt-katholischen Katechumenen-Ordnung haftet noch nach einer Seite hin keine geringe Abstraction, da wir sie noch nicht im Zusammenhange mit der Arcan-Disciplin betrachtet haben, mit der sie doch so innig verbunden ist, und von deren Grundanschauungen sie mit bestimmt erscheint. Weil Rothe diesen Zusammenhang nicht beachtet, darum konnte er sich auch mit dem Resultate zufrieden geben, daß der Ursprung der Arcan-Disciplin hauptsächlich in der Katechumenen-Ordnung zu suchen sei. Dieser Grundgedanke, der das Ergebniß seiner Abhandlung bildet, hätte entschieden an Ueberzeugungskraft gewonnen, wenn Rothe zugleich nachgewiesen hätte, daß jene Ordnung schon eine Zeit lang für sich selbständig bestanden, und daß erst allmählig aus ihr die Geheim-Praxis sich gebildet

---

1) Vergl. Münter primord. eccl. african. pag. 229 ff. und Neander Kirchengesch. I, 1. S. 122. ff.

habe und ins Leben getreten sei. Denn so muß man es wenigstens nach seiner Darstellung erwarten. Dennoch hat er diesen Nachweis nicht geliefert; und er konnte ihn auch nicht liefern, da historisch die Sache vielmehr so liegt, daß beide Einrichtungen zu gleicher Zeit und mit Einem Schlage ins Leben traten. In dieser Thatsache liegt aber schon die Möglichkeit, das ursächliche Verhältniß beider unter einander auch umgekehrt zu fassen, oder auch die andere und, wie wir glauben allein berechtigte, beide Institute, sofern sie zusammenhängen, auf eine gemeinsame Ursache zurückzuführen. Denn so klar und gewiß es ist, daß die Aufstellung des cultusfähigen Katechumenenstandes nothwendig irgend welche Zweitheilung des Cultus zur Folge haben mußte: ebenso gewiß ist es auch, daß mit jener noch gar keine unbedingte Nöthigung zur Mystification das Cultus gegeben war. Das beweist zur Genüge das apostolische Zeitalter mit seinem geschlossenen Abendmahls-Gottesdienst. Wenn nun aber dennoch der Gottesdienst einen Mysterien-Charakter erhielt, wenn demgemäß auch die Katechumenen-Ordnung von diesem Charakter mitbestimmt erscheint, so kann in ihr auch nicht mehr der Entstehungsgrund der Arcan-Disciplin gesehen werden. Vielmehr ist dieser selbst zugleich mitbedingend und entscheidend, wenn auch nicht hinsichtlich des Ursprungs des Katechumenats, so doch hinsichtlich der mystagogischen Form, in die auch dieser, soweit es seine Natur zuließ, gekleidet ward. Wir werden also nach jenem Grunde suchend, weiter und tiefer zurückzugehen haben.

Reicht aber schon die Berufung auf den Katechumenat nicht aus zur Erklärung unsrer Disciplin, so genügt es noch viel weniger, dieselbe aus den Verfolgungen jener Zeit herleiten zu wollen [1]). Wir wissen es schon, welchen Einfluß diese auf

---

1) Vgl. Augusti Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäol. Bd. 4. Leipzig 1821, p. 397, und die begründeten Gegenbemerkungen Rothe's: Real-Encycl. p. 472.

den Cultus gehabt haben, und wie sie die Christen zu einem gänzlich und nicht bloß theilweise geschlossenen, aber auch noch nicht mystagogisch gearteten und eingerichteten Gottesdienste nöthigten, der viel älter ist als die Arcan-Disciplin. Umgekehrt besteht diese noch Jahrhunderte lang fort, und keineswegs verkümmernd, sondern erst recht auflebend und blühend, nachdem die Verfolgungen schon lange aufgehört hatten. Ihr Zusammenhang mit den letzteren kann also wenigstens kein unmittelbarer und ursächlicher sein. Ebenso wenig aber auch, wie wir gegen Rothe nochmals behaupten müssen, mit dem Katechumenat. Denn als dieser mit der allgemeinen Verbreitung der Kindertaufe und des christlichen Hausstandes aufhörte, ward zwar die Geheimlehre und auch die äußere Zweitheilung des Cultus aufgegeben; aber die Form der Liturgie und mit ihr eine nominelle Scheidung von Katechumenen- und Gläubigen-Messe wurde im Orient bis auf den heutigen Tag unverändert beibehalten; und auch im Occident hat die römische Messordnung, die zwar diese Form fallen ließ, im Abendmahls-Vollzug noch bis zur Stunde den Charakter wesentlich bewahrt, den ihm die Arcan-Disciplin aufgeprägt hat.

Daraus sehen wir aber, daß wir es gar nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, mit einer vorübergehenden Erscheinung zu thun haben, sondern mit einer höchst wichtigen Thatsache, die von sehr weit greifenden und einflußreichen Folgen für den christlichen Cultus gewesen ist; ja mit einer Thatsache, die, wie keine andere in der alten Kirche, von innen heraus umgestaltend auf sein Wesen und auf seine Form eingewirkt, und ihm für seine Entwicklung auf viele Jahrhunderte hin ungestört und alleinherrschend die Bahn angewiesen hat. Als ein solches Factum kann die Arcan-Disciplin unmöglich aus bloß temporären Nothständen oder Einrichtungen befriedigend erklärt werden. Ein wahres Verständniß ihres Ursprungs können wir vielmehr nur dann zu gewinnen hoffen, wenn wir sie nicht

isolirt als eine vereinzelte Erscheinung, sondern im Zusammenhange mit der Gesammt-Entwicklung des christlich-kirchlichen Geistes und Lebens im alt-katholischen Zeitalter aufzufassen suchen.

V.

Wir müssen zu dem Ende etwas weiter ausholen, und halten uns, auch auf die Gefahr des Vorwurfs einer Digression hin, für um so mehr verpflichtet eine ausführlichere Charakterschilderung jenes Zeitalters zu geben, als dasselbe grade in unsren Tagen auf so verschiedenartige Weise angeschaut und aufgefaßt wird. Die Zeit in welche die Entstehung der Arcan-Disciplin fällt, ist ebenso epochemachend als verhängnißvoll für die Entwicklung der alt-katholischen und mit ihr der christlichen Kirche überhaupt geworden. Das kann mit voller Wahrheit und Energie erkannt und beklagt werden, ohne daß man eben nöthig hätte für den Montanismus Partei zu nehmen, und demgemäß in dem nun eingetretenen Wendepunct einen zweiten Sündenfall zu sehen, der den Fortbestand der Kirche Christi überhaupt in Frage gestellt habe. Denn es ist unzweifelhaft und auch sonst schon erkannt worden (z. B. Neander Kirchengesch. I. 2. p. 338), daß wir hier auf einer Grenzscheide stehen, daß von jetzt ab der Katholicismus Grundsätze in sich aufzunehmen und durchblicken zu lassen beginnt, welche consequent weiter gebildet und durchgeführt, ihn in ein immer gespannteres Verhältniß zu dem evangelischen und apostolischen Geiste versetzen, mit dem er doch ursprünglich, in den naiven Tagen seiner Jugend, noch unmittelbarer und inniger zusammenhing. Wir drücken uns absichtlich so aus. Denn allerdings ist es geschichtlich nur zu erweislich, daß schon bald nach dem Hingang der Apostel, auch bei den paulinischen Gemeinden ein merkliches Nachlassen der Reinheit, Freiheit und Lebendigkeit apostolischen Geistes zu Tage tritt. Doch noch zehrt die junge, eben erst

für mündig und selbständig erklärte, und aus der Sphäre ihrer göttlich-übernatürlichen Pflanzung und Leitung in das Gebiet menschlich-natürlicher Entwicklung eingetretene Kirche zu sehr von dem reichen Nachlasse ihrer nächsten Vergangenheit, von den gesammelten zwölf Körben mit Brocken, die nach der wunderbaren Speisung übrig geblieben waren; noch wirkte die über sie ausgegossene Kraft und Fülle des paulinischen und johanneischen Geistes und Lebens zu übermächtig fort, als daß sie schon gleich anfangs eine dem freien evangelischen Geiste entgegengesetzte Richtung auf gesetzliche Gebundenheit hätte einschlagen können. Auch bewahrte sie noch davor der Judaismus, dieser ihr von dem Herrn der Kirche vorsorglich gegebene erste „Pfahl im Fleisch". Endlich ist, wie schon angedeutet, ihre anfängliche Haltung im zweiten Jahrhundert eine mehr naive, sie ist sich ihrer Stellung und Aufgabe noch nicht klar und bestimmt bewußt geworden. Sie soll es aber werden; sie soll nicht bloß von der Nachwirkung der apostolischen Zeit leben, sondern durch selbsteigenes Erfahren und Reproduciren sich in diesem Geiste und ihn bei sich erhalten. Darum wird sie auch von dem Geiste in die Wüste geführt, und muß fasten und obenein versucht werden. Nacheinander und miteinander treten nun an sie heran der Ebionitismus mit seiner Versuchung Steine zu Brod werden zu lassen, der Gnosticismus, der ihr alle Reiche und Herrlichkeiten der Welt verheißt, der Montanismus der sie auf die Zinne des Tempels führt, um sie zum Gottversuchenden Hinauf- und Hinabfahren (Röm. 10, 6. 7) zu verleiten. Sie geht zwar aus allen diesen Versuchen siegreich hervor; aber ihr Sieg ist leider kein voller und reiner, am wenigsten dem letzten Gegner gegenüber. Denn ob sie auch mit dem Apostel, der sie mit Schmerzen geboren, ernstlich und treulich gebetet und gekämpft hat, ob sie auch mit ihm zu den nachfolgenden katholischen Jahrhunderten befugt ist zu sagen: ich habe mehr gearbeitet, denn ihr alle —, die Antwort, die ihm geworden und der er

sich unterwarf, „laß dir an meiner Gnade genügen“ (2. Cor. 12, 9), das Wort von der Gnade und vom Glauben (Röm. 10, 8; 3, 28), nimmt sie wenigstens nicht mehr mit voller Wahrheit und Freudigkeit als ihren eigentlichen und alleinigen Siegesruhm aus dem Kampf heraus. Sie hatte einen, wenn auch geringen Antheil davon dem Gegner übriggelassen, und wiederum verbanntes Gut von ihm sich zu eigen genommen, ob auch in der ehrlichsten Absicht es auf dem Altar des Herrn zu opfern. Aber Gehorsam ist besser denn Opfer. Sie hatte sich doch wieder in das knechtische Joch fangen lassen (Gal. 5, 1.). Der volle und reine Sieg über diese Versuchungen ward ihr erst zu Theil in jenem Jahrhundert, da der paulinische Geist, der bis dahin nicht aus der Kirche gewichen war, mit denselben Gegnern in neuen Formen zu kämpfen hatte: mit dem Ebionitismus in der selbst ebionitisch gewordenen römischen Kirche; mit dem Gnosticismus in dem Rationalismus Italiens und der pantheistischen Speculation einer verirrten Mystik; und mit dem Montanismus in den Schwarmgeistern. Wir meinen jenes Jahrhundert, in welchem durch Gottes Gnade der Katholicismus in einem Theil der Christenheit wieder apostolisch und evangelisch wurde, und zwar nicht mehr in der frühesten Form der Unmittelbarkeit, sondern in der geprüften und bewährten Gestalt, welche die Kindeseinfalt und die Mannesreife in sich verbindet.

Gehen wir nun daran diese Andeutungen insoweit näher zu belegen und auszuführen, als es der Zweck unsrer Abhandlung fordert, so liegt das Principielle des eingetretenen Umschwungs in dem Aufkeimen eines äußerlichen und gesetzlichen Katholicismus, und demgemäß in einer stärkern Anspannung des Begriffs des Episkopats. So wenig auch der evangelische Geist ganz geschwunden ist, die Tendenz zu einer gesetzlichen Anschauung, die den Geist an ein äusseres katholisches Kircheninstitut binden will, ist unverkennbar und hat bald das Zurückfallen in den alt-testamenlichen Standpunct zur Folge.

Dieser allmählig eingeleitete Umschlag fing sich an vorzubereiten, nachdem unter Hadrian [1]) das häretische Judenchristenthum von der Kirche ausgeschieden war und seiner Selbstauflösung entgegenging. Wie aber nicht selten überstandne Katastrophen dem siegenden Theil viel gefährlicher werden können, als die Zeiten des Kampfes: so erging es auch jetzt der Kirche. Nicht mehr wach erhalten und gewarnt durch eine ihr gegenüberstehende Vergesetzlichung des Christenthums, sicher geworden durch den erlangten Sieg, konnte sie um so leichter einer zunächst formal gesetzlichen Anschauung in ihrer Mitte Raum geben. Und die Versuchung dazu lag um so näher, als das Princip der Gesetzlichkeit zu seinem Entstehen und Heraustreten nicht erst einer besonderen Einwirkung und Aufforderung von außen her bedarf. Es liegt in der menschlichen Natur selbst, ist die eigentliche und allgemeine Krankheit derselben in der Sphäre der Religion, und beherrscht darum gleichermaaßen alle außerchristlichen Religionen. Eben deshalb ist auch jede Ausschreitung aus dem Gebiete des Christenthums, nach welcher Seite hin sie auch stattfinden möge, selbst die antinomistische nicht ausgenommen, nothwendig ein Berühren oder Betreten des Bodens, der schon vom gesetzlichen Standpuncte mit Beschlag belegt worden ist. Und schon darum mußte das Nachlassen der ursprünglichen Kraft und Selbständigkeit des christlichen Geistes eine gesetzliche Richtung zur Folge haben. Dazu kamen aber nun noch die eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen sich das alt-katholische Christenthum und Kirchenthum entwickelte und gestaltete, und die besondere Aufgabe, die es zu lösen hatte.

Wir denken in erster Beziehung zunächst an die alexandrinische Gnosis, die wenigstens für einen großen Theil der Kirche maaßgebend war und die unverkennbar einem Gesetzes-Christenthum zusteuerte, nicht trotz ihrer idealen Natur,

1) Ritschl, Entstehung der alt-kathol. Kirche. Bonn 1850. S. 248.

sondern eben wegen derselben. Denn ihre Alles unter dem Gesichtspuncte einer constanten Entwicklung betrachtende Anschauung mußte den absoluten und selbständigen Charakter des Christenthums selbst dem Heidenthum gegenüber verletzen; ihre allegorische Interpretationsmethode mußte den specifischen Unterschied des alten und des neuen Testaments aufheben, ihn in einen nur relativen umsetzen und beide zuletzt nivelliren; endlich ihre unnatürliche und irrige Auffassung des Verhältnisses der *πίστις* zur *γνῶσις*, die starke Spannung in die sie beide zu einander setzte, der hohe Vorrang, den sie der letzteren einräumte, mußte die *πίστις* ihrer Dignität, das neue Lebensprincip zu sein, berauben, sie dem Gebiete lebendiger Innerlichkeit entziehen, und zu einer bloß äußeren Annahme und Unterwerfung unter die kirchliche Tradition degradiren. Es ist begreiflich, daß unter solchen Umständen das Christenthum unter den Begriff einer nova lex gestellt und in seinem Wesen vergesetzlicht werden mußte. Anfangs geschah dies noch in entschiedenem Gegensatze zum alten Testament, und mehr in formal-gesetzlichem Sinne, wie z. B. bei Barnabas und selbst noch bei Justin; aber der Fortschritt zur material-gesetzlichen Anschauung, die den menschlichen Leistungen eine verdienstliche und heilsvermittelnde Kraft beimißt, lag nahe und erfolgte auch bald. Bei Cyprian und Origenes finden wir dieselbe bekanntlich schon ganz bestimmt ausgesprochen. Sie muß in der Zeit aufgekommen sein, der auch die Arcan-Disciplin ihre Entstehung verdankt, und in der überhaupt jener epochemachende Umschlag im Innern der Kirche wahrnehmbar ist. Hatte man aber erst in die principielle Anschauung des Christenthums ein gesetzliches Element aufgenommen, so war davon die nothwendige Folge, daß man auch den verschiedenen Erscheinungen desselben im Leben den Charakter gesetzlicher Aeusserungen beilegte, und diesen auch in der Form ihrer Darstellung ausprägte, anfangs noch so, daß man mehr unbefangen nur alttestamentliche Parallelen für sie be-

nutzte, später durch ihre directe Ausbildung nach dem Muster alttestamentlicher Institutionen und Vorschriften.

Dieser krankhaften, auf gesetzliche Bindung gerichteten Affection, mit welcher die Kirche unter dem Einfluß der alexandrinischen Gnosis in ihrem Innern behaftet war, wurden aber neue Nahrungskräfte zugeführt durch ihre antithetische Stellung zur häretischen Gnosis und zum schismatischen Montanismus. Beide Gegner darin unter sich so bedeutend differirend, daß jener die Glaubenslehre der Kirche antastete, während dieser dieselbe bestehen ließ, sie aber durch unmittelbare Geistesoffenbarung fortwährend neu reproducirt, begründet und fortgeführt wissen wollte, haben doch einen gemeinsamen Charakter in der subjectivistischen Stellung, mit der sie gegen die objective kirchliche Haltung Opposition machen. Beiden gegenüber sieht sich die Kirche darum herausgefordert die unverletzliche Objectivität ihrer Heilsmächte, mit denen sie selbst steht oder fällt, zu vertheidigen, d. h. gegen den einen besonders die Heilsthatsachen, gegen den andern die Heilsmittel in Schutz zu nehmen.

Im Gegensatz zum Gnosticismus war es Aufgabe der Kirche, die Lehrtradition, das überlieferte apostolische Lehrsymbol, zu bewahren. Je zuchtloser, willkührlicher, grundstürzender Jener mit diesem verfuhr, um so entschiedener mußte die Kirche über Reinerhaltung desselben wachen. Und daß sie das mit aller Gewissenhaftigkeit und Energie gethan, können ihr die spätern Jahrhunderte nie genug danken. Aber der unbedingte Glaube, die gehorsame Beugung, die sie gegen den gnostischen Antinomismus siegreich geltend macht, hält sich selbst in so fern von der entgegengesetzten nomistischen Einseitigkeit nicht frei, als sie die Heilsthatsachen in die Sphäre einer abstracten Objectivität erhebt, von der herab dieselben dem gläubigen Subjecte in mehr äusserer, gesetzlicher Weise gegenüber treten. Die Folge davon ist, daß man sich mit einer äußern Annahme

und Unterwerfung unter das gegebene Object begnügt, dagegen die innere Aneignung und freie Hingabe an dasselbe in den Hintergrund treten läßt. Wenn wir also auch nicht übersehen dürfen, daß in diesem Kampfe allein auf Seiten der katholischen Kirche die christliche Wahrheit bewahrt wurde: so ist doch ebensowenig zu verkennen, daß die Kirche dabei nicht ins vollkommene Gesetz der Freiheit durchschaute, sondern sich in der Hitze des Kampfes immer mehr in eine unfreie Stellung zur Lehrtradition hineintreiben ließ, und diese erst dann gegen die häretischen Angriffe in volle Sicherheit gebracht zu haben glaubte, als sie dieselbe mit dem verhängnißvollen Nimbus einer gesetzlichen und priesterlichen Autorität umgeben hatte.

Die Folge davon war eine doppelte: einmal mußte sich nun auch das Leben der Kirche äußerlich gesetzlich gestalten, durch Werthlegung auf asketische Strenge und Zucht, überhaupt durch äußere methodische Normirung der christlichen Frömmigkeit; dann aber mußte mit jener Fassung und Steigerung des Traditionsbegriffs auch der factische Träger und Gewährsmann derselben, der Episkopat, im Gegensatz zur Gemeinde der Gläubigen steigen, und so eine gesetzliche Scheidung der Laien von den Klerikern aufkommen. Diese Scheidung ist ja nichts Anderes als die auf dem Verfassungsgebiete nothwendig zur Erscheinung kommende unfreie Stellung der Gemeinde zum Dogma und zum Sacrament.

In beiden Prämissen aber findet die Entstehung des Montanismus ihre Erklärung [1]). Denn wie dieser einerseits das

1) Hinsichtlich des Montanismus, seines Wesens und seiner Bedeutung in der alt-katholischen Kirche, verweise ich, besonders auch im Gegensatz zu der irrigen Anschauung von Thiersch (Vorles. über Kathol. und Protest.), auf die lehrreiche Schrift meines unvergeßlichen Freundes Karl Hesselberg, mit dem eine wohlberechtigte und große Hoffnung für die lutherische Kirche und Theologie zu Grabe getragen worden ist: Tertullian's Lehre, aus seinen Schriften entwickelt. Theil I. Dorpat 1848. S. 70 ff.

in die Kirche eingedrungene gesetzliche Element consequent fortbildet und, im Gegensatz zu einer gleichzeitig sich kundgebenden sittlichen Erschlaffung, rigoristisch überspannt: so reagirt er andererseits gegen die wachsende Episkopalgewalt im Namen des allgemeinen Priesterthums und kraft des freien, nicht an amtliche Personen gebundenen Waltens des Geistes. Auf diesem Wege will er zugleich das zurückgedrängte subjective Element wieder in sein Recht einsetzen. Aber er selbst verscherzt dieses Recht, weil er einen Dämon durch den andern, Gesetz durch Gesetz austreiben will, und in die subjective, asketische Gesetzes-Heiligkeit der Glieder die Heiligkeit der Kirche setzt. Vollends zeigt er sich darin seiner Aufgabe nicht gewachsen, daß er das allgemeine Priesterthum Aller, statt es von den Heilsmitteln abhängig zu machen, durch eine willkührliche, und unmittelbare Geistes-Erleuchtung begründen und erhalten will. Der Montanismus ist mehr schismatischer als häretischer Natur. Er hat nur insofern an der Häresie Theil, als er, wie jedes Schisma, eine häretische Anschauung vom Sacrament und von der Kirche zu seiner Voraussetzung hat. Diese selbst aber ruht bei ihm in seiner irrigen Anschauung vom heiligen Geist und von der Wirksamkeit desselben in der Kirche. Er kann sich in den Gegensatz der wunderbaren, außerordentlichen, und der ordentlichen Wirkungsweise des Geistes, und demgemäß in den Gegensatz der Schöpfung und der Erhaltung der Kirche nicht finden, wenigstens nicht anders, als durch Annahme einer parallel nebeneinander laufenden Doppelströmung des Geistes: einer unmittelbaren und apostelgleichen Erleuchtung Einzelner und einer allgemeinen Aller. Dadurch aber bedroht er die Kirche mit Zersetzung und tastet die absolute Geltung des apostolischen Worts und der sacramentlichen Gnadenmittel, besonders der Taufe an. — Die anfangs noch zweifelhafte katholische Kirche sieht sich daher bald zur entschiedenen Opposition gegen ihn herausgefordert und zur Vertheidigung der ihr vertrauten Heils-

mittel. Sie war dabei in ihrem vollsten Recht. Aber indem sie in diesem Kampf mit der ungebundenen Schwarmgeisterei selbst des freien Waltens des Geistes vergaß, der sich wohl an Wort und Sacrament, nicht aber an ein amtliches, hierarchisches Institut gebunden hat, überließ sie dem Gegner einen Rest von Wahrheit, welcher ob gleich von diesem stark verunstaltet, ihm doch eine relative Berechtigung gab, und auch nicht eher ruhte, als bis er, freilich erst nach vielen Jahrhunderten, und gereinigt von allen schwarmgeisterischen Zuthaten, in sein Recht wieder eingesetzt und in den organischen Verband christlich-kirchlichen Glaubens und Lebens wieder eingegliedert ward. Denn Recht muß doch Recht bleiben, und dem werden alle frommen Herzen zufallen. Ferner aber verletzte die Kirche eben dadurch das geistliche Priesterthum aller Christen, befestigte zwischen ihnen und den Sacramenten abermals eine gesetzliche Kluft, und legte sich in den Verwaltern dieser Gottesgeheimnisse das Joch eines unevangelischen Priesterstandes auf. Dem apostelgleichen Laienthum montanistischer, sporadischer Prophetie antwortet sie mit ihrem Bischofthum ununterbrochener apostolischer Succession, und setzt so der verwerflichen montanistischen Doppelströmung des Geistes eine andere, eben so gefährliche entgegen. Auch sie kann sich nicht recht in den Gegensatz und Unterschied der kirchengründenden und der kirchenerhaltenden Thätigkeit des heiligen Geistes finden. Nichtsdestoweniger ist diese katholische Kirche dennoch die Trägerin und Vertreterin der Selbständigkeit, Freiheit und Geschichtlichkeit des Christenthums, die in dem Montanismus gleich sehr gefährdet sind. Aber gesetzlich geartet, wie sie es einmal war, verleitet sie auch ihre antithetische Stellung zum Montanismus, der ihr das eigentliche Heilmittel nicht brachte, dessen sie bedurfte und dessen er sich rühmte, die gesetzliche Heilighaltung ihrer objectiven Heilsmächte zu steigern, und sich demgemäß in der Erhebung des amtlichen und namentlich des episkopalen

Priesterthums nur noch mehr zu befestigen. Der hiermit eingeleitete Umschwung des Episkopatsbegriffs vollendet sich demnächst in der novatianischen Krisis durch Unterordnung des Presbyterats unter den Episkopat.[1])

Wir haben gesehen, wie die negative Seite der Aufgabe, welche die alt-katholische Kirche zu lösen hatte, ihr zur Versuchung gereichte, sich in der gesetzlichen Richtung, von der sie ergriffen war, nur noch mehr zu befestigen. Nicht anders konnte es ihr in der Erfüllung ihrer positiven Aufgabe ergehen. Diese bestand darin, nach dem Hinscheiden der Apostel den in ihr lebenden Geist nach allen Seiten hin in eine ihm entspre-

1) Drei Momente constituiren insonderheit den ursprünglichen katholischen Episkopat im Unterschiede von dem späteren: zunächst seine unbedingte Unterordnung unter die apostolische Tradition, d. h. das apostolische Wort. Diese gibt sich namentlich darin kund, daß er die Fixirung der Tradition in der Sammlung des Kanons für seine erste Aufgabe erkennt. Ferner, die Anerkennung des allgemeinen Priesterthums; endlich, die Gleichordnung von Presbyterat und Episkopat. Wie diese letzten Punkte eng mit dem ersten zusammenhängen und aus ihm resultiren, so erfahren sie auch ihre gesetzliche Umgestaltung — der eine in der montanistischen, der andere in der novatianischen Krisis — als der Episkopat sich anfing zu emancipiren, indem er sich allmählich aus einem Träger zum Herrn, aus einem Organ zur Quelle der Tradition erhob und endlich sich selbst zum Kanon machte. Das was die ersten Bischöfe allerdings waren, aber nicht von Amts wegen, sondern nur wegen ihrer persönlichen Stellung und als unmittelbare Schüler der Apostel: treue Zeugen und zuverlässige Gewährsmänner für die reine Ueberlieferung apostolischer Lehre, und eben deshalb für die Gemeinden eine freiwillig anerkannte und hochgestellte Autorität, — das übertrug die nächstfolgende Zeit auf das Amt als solches. Eine naheliegende und doch die Sache radical umkehrende, folgenschwere Uebertragung, die man auch bald dogmatisch durch die Lehre von der apostolischen Succession und von einer mittels der Ordination ertheilten besondern Geisteserleuchtung versiegelte.

chende **einheitliche Form** zu bringen, gemäß der ihr dafür göttlich eingestifteten Normen, und durch Weiterbildung der bezüglichen, aus der apostolischen Zeit ererbten Elemente und Ordnungen. Allseitige Realisation ihrer Idee, Darstellung, Durchführung und Bewahrung ihrer Einheit — dieses Streben ist so wenig etwas an sich schon Irriges und Falsches, daß es sich vielmehr mit unbedingter Nothwendigkeit besonders für das Entwicklungsstadium aufdrängt, in welches die Kirche nun eingetreten ist, und für welches die ursprüngliche Unmittelbarkeit schlechterdings nicht mehr ausreicht. Aber so nothwendig das war, so schwierig war es auch, und so gefahrbringend, wenn es die Kirche dabei an der rechten, selbstverläugnenden Wachsamkeit und Nüchternheit fehlen ließ. Denn es galt auf Grund der objectiven Heilsmittel und mit Bewahrung der ausschließlichen Autonomie derselben eine Form zu schaffen, die fest genug war, um die Kirche trotz aller zersetzenden Mächte vor Auflösung zu schützen, und die zugleich weit genug war, um der freien Mannigfaltigkeit des Einen Geistes Raum zu geben, und ihrem innern Leben die freie Bewegung zu sichern und zu ermöglichen, deren sie zu ihrem Wachsthum und Gedeihen bedarf. Endlich kam es darauf an, sich vor Ueberschätzung der Formen des kirchlichen Lebens auf Kosten seines Wesens zu hüten, und das Bewußtsein ihres menschlichen Ursprungs und ihres relativen Werthes wach zu erhalten.

Es ist bekannt, wie es der alt-katholischen Kirche in dieser Hinsicht erging. Für die **Festigkeit** der Einheitsform trug sie namentlich in der Ausbildung des Episkopats ernstliche und nachahmungswerthe Sorge. Aber indem sie dies Einheitsband immer straffer anzog, keimte allmählig **ein äußerlicher Katholicismus** auf, der zwar anfangs noch nicht die innere freie Bewegung des apostolischen Geistes unterdrückte, sie aber doch gesetzlich beschränkte, überhaupt das subjective Moment der innern, persönlichen Aneignung des Heils, und demgemäß die

innere geistliche Natur der Kirche nicht mehr nach Verdienst würdigte. Statt dessen war er bemüht den Fortbestand der Kirche zu sichern und ihr Ansehen zu heben durch Steigerung des Episkopats, durch Verschärfung der Askese und Zucht, durch eine mehr imponirende, feierlichere Haltung und Darstellung ihrer Lebensthätigkeiten: kurz, durch lauter Mittel, in welchen eine falsche Werthlegung auf das Aeußere, eine Richtung auf Gesetzlichkeit sich leider deutlich genug kund gibt. Dennoch können wir den Fehlgriff des Alt-Katholicismus nicht in dieser seiner auf Einheit gerichteten und formbildenden Thätigkeit an sich sehen. Diese war seine eigentliche Aufgabe, darin entfaltete er vielmehr seine Stärke; und er hat Bleibendes und Dankenswerthes eben in dieser Beziehung für die gesammte Folgezeit der Kirche geschaffen. Aber er hat auch Heu, Stroh und Stoppeln angebaut auf dem Grunde, bei dem er doch blieb und den er aufrecht erhielt. Gerade sein Beruf gereichte ihm zur Versuchung, seine Stärke war auch seine Schwäche. Er überschätzte die ihm doppelt lieb gewordene, weil unter den schmerzlichsten Wehen herausgeborne Form; und indem er den Geist an ein immer nur jure humano bestehendes katholisches Kircheninstitut fesselte, verlor er an apostolischer Wahrheit in dem Maaße, in welchem er an dieser katholischen Wirklichkeit zunahm. Er hat auch selbst eine Ahnung davon. Das Gefühl, daß er innerlich dem apostolischen Geiste immer ferner trete, begleitet ihn lange Zeit; aber es ist doch nicht tief und stark genug, um ihn in die gründliche evangelische Bußgesinnung zu führen, deren die Kirche, wie der einzelne Gläubige, in keinem Moment ihrer irdischen Entwicklung, als des eigentlichen reformatorischen Princips derselben, ohne Schaden entrathen kann, und die auch ihn allein hätte in den Stand setzen können, die in ihn eingedrungene Verkehrtheit zu erkennen, zu bekämpfen, auszuscheiden. Weil ihm dieselbe aber fehlt, wenigstens in erforderlicher Weise, darum greift er zu andern Mitteln, die

doch nur mangelhafte Surrogate sind. Namentlich ist er bemüht durch Festhalten an dem äussern historischen Zusammenhange mit der apostolischen Kirche die immer mehr zurücktretende innere Einheit mit dem Geiste derselben auf Grund des Wortes zu ergänzen und zu ersetzen. Aber dieser Stab muß der Kirche, die auf ihn ihr Vertrauen setzt, zuletzt durch die Hand fahren. Auf die Länge kann sich eine Kirche, trotz aller apostolischer Titel und Nachfolger, die in ihrem Innern vorhandene Spannung zwischen Apostolicität und Katholicität nicht verhehlen. Thut sie es aber dennoch, so muß sie nach Decken suchen, ihre Blöße zu verbergen; so muß die anfängliche Selbsttäuschung auch bald in innere Unaufrichtigkeit und Unwahrheit umschlagen, und diese wenn sie von sich nicht lassen will, zuletzt auch zur äußern Unwahrheit und offenbaren bewußten Lüge führen. Das ist das psychologische Gesetz, dem auch die Entwicklung des in sich befangenen gesetzlichen Katholicismus unterworfen ist. Von dem einzigen Mittel welches jene Spannung wirklich zu heben vermocht hätte, machte er keinen rechten und immer geringeren Gebrauch; darum blieb ihm nichts übrig als zu Fictionen, anfangs in mehr unschuldiger Weise, später absichtlich und mit Bewußtsein, seine Zuflucht zu nehmen; d. h. durch fingirte apostolische Succession, Constitution, Tradition sowohl den vorhandenen Riß zu verdecken, als auch seinen kirchlichen Vorschriften und Instituten Ansehen zu verschaffen.

Doch so weit verirrte sich der Alt-Katholicismus noch nicht; wohl aber gab er sich arglos und unbedacht einer Selbsttäuschung hin, die nicht ungestraft bleiben konnte. Mit seinem ehrwürdigen Streben nach Realisirung der Idee der Kirche hielt jenes unerläßliche und continuirliche Selbstgericht nicht gleichen Schritt. Darum widerfuhr es ihm, daß ihm der Blick für die menschliche Gebrechlichkeit der Form, für ihre unvermeidliche Incongruenz im Verhältniß zum Wesen getrübt wurde, und daß er die empirische Wirklichkeit der Kirche mit ihrer Idee

zu identificiren anfing. Die Knechtsgestalt der Braut Christi während des Stadiums ihrer irdischen Wallfahrt wurde ihm je länger je mehr ein verborgenes Geheimniß. Unter dieser Voraussetzung mußte aber nothwendig das Streben nach Verwirklichung der Idee diese selbst immer mehr in den Hintergrund drängen; und je mehr Letzteres geschah, mußte umgekehrt die Kirche immer zufriedener und wohlgefälliger auf ihr empirisches Dasein blicken, bis sie dasselbe sogar an die Stelle der Idee setzen, und nach allen Seiten hin ihren Institutionen und Acten eine angemaßte sacramentliche Dignität vindiciren konnte. In dieser, schon jetzt aufkeimenden Selbstüberschätzung und Selbstidealisirung der Kirche sehen wir den positiven Hauptschaden derselben nach innen. Wie er selbst Folge einer unfreien, gesetzlichen Tendenz ist, so trug er auch seinerseits ganz besonders dazu bei, daß die Kirche ihre Aufgabe immer mehr als Gesetzesaufgabe faßte, und consequent auf diesem Wege verharrend, am Ende zu einer Gesetzes-Anstalt wurde, in der kaum noch die ursprüngliche Heilsanstalt zu erkennen war. Mußte nach montanistischer Lehre der dritte Artikel des Symbolums eigentlich lauten: ich glaube an den heiligen Geist, Eine heilige christliche Kirche, die Gemeinde der Inspirirten u. s. w., so verwarf zwar die katholische Kirche solche Verunstaltung der Wahrheit, aber leider zugleich so, daß sie an die Stelle der Inspirirten die Gemeinde der Ordinirten setzte, und in dieser das Wesen der Kirche zu sehen begann.

Je beklagenswerther diese Entwicklungsgeschichte der ehrwürdigen alt-katholischen Märtyrer-Kirche ist, je mehr selbst Männer wie ein Tertullian, Irenäus, Cyprian sich in bester Absicht und in glühender Liebe für den Herrn und seine Kirche daran betheiligen konnten, um so mehr haben wir uns dieselbe zur Lehre und zur Warnung dienen zu lassen! Sie ist eine für uns in hohem Grade belehrende und beherzigenswerthe Geschichte!

gabe faßte und durchführte, zu beklagen; und diese müssen wir um so entschiedener ablehnen, als sich in unsren Tagen, wir meinen besonders in der Secte der Irvingianer, liturgische Anschauungen und Tendenzen kund geben, die mehr Verwandtschaft mit dem unevangelischen Geiste der Arcan-Disciplin haben, als sie es ahnen mögen.

Wir haben oben erkannt: wie die alt-katholische Kirche in ihren Kämpfen nach außen und ihrer Arbeit nach innen eine Richtung auf gesetzliche Heilighaltung der Heilsmittel nahm, wie im Zusammenhange damit der Episkopat sich erhob, und wie die Kirche demgemäß sich selbst zu idealisiren anfing. Was ist aber die Arcan-Disciplin, deren wesentliche Stücke eben das Lehrsymbol und die Sacramente sind, und die auch die Ordination des Klerus in sich schloß[1]), was ist sie mit ihrer ängstlichen Abgeschlossenheit nach außen, ihrer furchtvollen Geheimhaltung und Behandlung der Sacramente, ihrer angespannten Feierlichkeit und ihrem ceremoniellen Element Anderes, als die liturgische Darstellung jener abstracten Objectivität und gesetzlichen Heiligkeit, mit welcher als mit einem dem Gesetzesstandpunct entlehnten Nimbus die Heilsmittel nun umgeben und dem innersten subjectiven Glaubensleben der Gemeinde entrückt wurden? Was ist sie Anderes, als der liturgische Ausdruck für die sich selbst idealisirende und ihren Episkopat erhebende Kirche? Mußten nicht dabei alle Grundsätze des ursprünglichen christlichen Cultus, wie seine Wahrheit und Freiheit, so seine Gemeinsamkeit und Einfachheit, gleichermaaßen afficirt werden, und eben damit er selbst eine principielle Veränderung erleiden? Auf diesem Wege muß das

1) Das ist mit Sicherheit vorauszusetzen, da die Ordination wohl immer mit der Abendmahlsfeier verbunden war. Das erste directe Zeugniß dafür enthält aber meines Wissnes erst das Concil. Laodic. das can. 5 verordnet: *τοῦ μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσίᾳ ἀκροωμένων γίνεσθαι.*

ihm eingeborne mystische Element in ein mysteriöses verwandelt werden, und der liturgische, d. h. öffentliche und gemeinsame Vollzug des Gottesdienstes muß die Richtung auf eine theurgische, d. h. geheime und isolirte Vollzugsweise nehmen. Namentlich muß dadurch der Klerus steigen und bald eine ceremonialgesetzlich vermittelnde Stellung zwischen den Heilsmitteln und der Gemeinde einnehmen. Zwar macht sich am Ende des zweiten Jahrhunderts dieser specifisch priesterliche Charakter des Klerus noch nicht im Gegensatz zur Gemeinde ausgesprochenermaaßen geltend; aber angelegt ist auch dieser Gegensatz entschieden, wie schon daraus hervorgeht, daß der Priestername jetzt, z. B. bei Tertullian, der stehend gebräuchliche wird. Und wie die Arcan-Disciplin überhaupt nicht ins Leben treten konnte, ohne jenen Gegensatz, wenn auch noch unklar und unbewußt, zu ihrer Voraussetzung zu haben: so trägt sie wesentlich dazu bei, ihn zum Bewußtsein zu bringen und die aufkeimende Schranke zwischen Klerus und Gemeinde zu erhöhen und zu befestigen.

Das ist das bleibende Wesen der Arcan-Disciplin. Wir glauben gezeigt zu haben, daß es innig und unmittelbar mit einer veränderten Auffassung von der Natur des christlichen Cultus zusammenhängt, die ihrerseits wiederum ihren Grund hat in der veränderten Stellung der Kirche zum Lehrsymbol und zu den Sacramenten. Darin sehen wir die innere Nothwendigkeit für die Entstehung unsrer Disciplin, die, wie wir gleich anfangs gezeigt haben, ihre Anknüpfungspuncte hatte, theils in dem ethisch-praktischen Charakter des Christenthums der heidnischen Welt gegenüber, theils in der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Cultus unter den gegebenen Verhältnissen, theils in der Geheim-Gnosis der Alexandriner. Auch muß zugestanden werden, daß unter dem Druck der Verfolgungen und Verläumdungen, so wie durch die Einrichtung jenes officiellen Katechumenen-Standes sich der

Abendmahls=Cultus sehr leicht und natürlich mit einem Geheimniß umgeben konnte. Aber aus diesen Thatsachen ist der ausgeprägte und bewußte mystagogische Charakter des Gottesdienstes dennoch nicht zu erklären. Das muß einen tieferen und innerlicheren Grund haben; und diesen kann ich nur in dem verhängnißvollen Umschlag finden, den das gesammte kirchliche Leben jener Zeit zu erfahren hatte. Dieser war es auch, der es der Kirche nahe legte, dem herrschenden Mysteriendienst und seinem Sprachgebrauch so viel für die Bezeichnung und concrete Gestaltung ihres Geheim=Cultus in selbständig verarbeitender Weise zu entlehnen, als sie davon ihrem Wesen gemäß und ihrem Zwecke entsprechend benutzen konnte.

Es ist klar, daß diese Auffassungs= und Darstellungsweise des Cultus, die in der Arcan=Disciplin zur Erscheinung kommt, wesentlich von der ursprünglichen, apostolischen differirte. Sie bestand aber ihrem Wesen nach in den folgenden Jahrhunderten fort, während ihre Form zugleich mit den eben genannten Bedingungen, die dieselbe hervorgerufen, theilweise dahinfiel. Besonders ist sie innerhalb der römischen Kirche bis in die letzten Consequenzen entwickelt worden, bis zu einem förmlichen Priester= und Opfer=Cultus. Denn die ganze spätere katholische Cultusgeschichte, namentlich die der Liturgie des Haupt=Gottesdienstes, ist als eine fortlaufende Kette zu betrachten, deren Anfänge in der Arcan=Disciplin und in den sie bedingenden einseitigen und irrigen Ideen und Grundsätzen liegen. In diesem Sinne sich auf sie zu berufen, wollen wir gern unsern Gegnern einräumen. Es ist aber kein geringer Beweis, den uns die ganze Cultusgeschichte für die Richtigkeit unsrer Ableitung des Ursprungs der Geheim=Disciplin liefert, wenn sie uns zeigt, daß die Herrschaft der Letztern erst dann zu Ende geht, als das gesetzlich=katholische Princip selbst von dem tiefsten und wahrsten, weil das subjective und objective Moment einheitlich in sich verbindenden Mittelpunct des christlichen Glaubens

aus — der Rechtfertigung des Gläubigen um Christi willen — angegriffen und gestürzt wird.

Das hat die sächsische Reformation gethan. Sie erst hat durch Gottes Gnade den großen Riß zwischen Apostolicität und Katholicität, zwischen Objectivität und Subjectivität, der seit den Zeiten Tertullian's immer weiter um sich gegriffen hatte und die Kirche mit Auflösung bedrohte, in principieller Weise erkannt und geheilt. Sie hat das Wesen des Katholicismus, aber befreit vom Joche der Gesetzlichkeit, und das berechtigte reformatorische Element des Montanismus, aber gereinigt von allem Häretischen und Schismatischen und erfüllt mit dem evangelischen Geiste, miteinander wieder lebendig versöhnt und verbunden. Sie hat die lange vernachläßigte oder oft überspannte subjective Seite sowohl in ihr Gott gegebenes Recht wiedereingesetzt, als in ihre Gott gesetzten Schranken zurückgewiesen, und hat die objectiven Heilsmittel wieder in ihrer absoluten, Leben gründenden und erhaltenden Bedeutung und Macht, in ihrer ganzen Gottes-Herrlichkeit erscheinen lassen, indem sie sie von dem gesetzlichen Nimbus, mit welchem Menschen sie glaubten verherrlichen zu müßen, und von der Starrheit losmachte, in der sie gefangen gehalten wurden. Die Kirche dieser Reformation ist darum auch die Kirche der wahren Union, und als solche die geborne Gegnerin aller unapostolischen Union, wie aller akatholischen Separation.

Auf dieser Basis hat sie auch den Cultus erst wahrhaft regenerirt und ihn wie von den Principien so von allen Consequenzen der Arcan-Disciplin gereinigt. Denn auch auf dem liturgischen Gebiete lenkt die Reformation in die seit lange verlassene Spur ein und ruft einen Cultus wieder ins Leben, der — wie entwicklungsbedürftig er im Einzelnen auch sein möge — dennoch in seinem Wesen und seiner Erscheinung die Grundsätze der Wahrheit und Freiheit, und die der Geschichtlichkeit und Gemeinsamkeit, d. h. gleichermaaßen den apostolischen und

den katholischen Charakter, geltend macht und in lebendiger Weise vermittelt zur Darstellung bringt [1]).

Zur Beleuchtung und Begründung dieses Urtheils bedarf es vor Allem einer eingehenderen und quellenmäßigen Darstellung des ursprünglichen christlich-kirchlichen Gottesdienstes. Wir versuchen eine solche in den beiden folgenden Theilen unserer Schrift, indem wir den christlichen Gemeinde-Gottesdienst zuerst im Zeitalter der Apostel, also in der Zeit der allmähligen Urbildung desselben bis zur Fixirung seiner normalen Grundgestalt uns vergegenwärtigen wollen; um darnach seine geschichtliche Entwicklung, d. h. die traditionelle Weiterbildung, so wie die beginnende Verbildung desselben, in den beiden altkatholischen Jahrhunderten Schritt vor Schritt zu verfolgen.

---

1) Es sei mir erlaubt zu Seite 44 Anmerk. hier nachträglich zu bemerken, daß Augusti, wie ich jetzt erst sehe, später selbst die von ihm anfänglich mitvertretene Herleitung der Arcan-Disciplin aus den Verfolgungen aufgegeben hat. S. Beiträge zur christl. Kunst-Gesch. und Liturgik, Band 2. Leipzig 1846. S. 65.

Zweiter Theil.

Der christliche Gemeinde-Gottesdienst

im

apostolischen Zeitalter.

Einleitung.

1. Je nachdem man das Christenthum von Seiten seiner schöpferischen Ursprünglichkeit betrachtet, wie es seinem Wesen nach mit bewußtem Gegensatz zu allem Bestehenden als eine neue und selbstständige Schöpfung von oben her in die Welt eintrat, und das Alte aufhob; oder von Seiten seiner geschichtlichen und Alles erfüllenden Natur, wonach es sich in seiner Erscheinung an diejenige Gestaltung des religiösen und nationalen Lebens anschloß, aus welcher es hervorgegangen war, oder in deren Mitte es sich mit seinem Geist und Leben verpflanzte, — so kann auch die wissenschaftliche Darstellung des gemeinsamen gottesdienstlichen Lebens der apostolischen Kirche entweder von der einen, rein productiven und originellen, oder von der andern, historischen und das Gegegebene sich assimilirenden Seite desselben ausgehen [1]). In dem ersteren Falle wird sie zunächst den urchristlichen Gemeinde-Gottesdienst an sich, nach seinem Wesen und seiner Erscheinung,

---

1) Aehnlich sagt schon Bingham (Origg. Tom. V, pag. 119): **Praxis apostolica duplici modo spectari potest; primum quidem ratione accommodationis sui ad statas formas inter Judaeos observatas, et deinde ratione novarum formarum, in cultum christianum inductarum.**

aus den Quellen darstellen, und darnach sich die Frage nach seinem Verhältniß zu den von ihm vorgefundenen geschichtlichen Cultusformen beantworten; während sie im anderen Falle von dem Allgemeinen ausgeht, davon, was dieser Gottesdienst Analogisches bietet, nicht bloß mit dem Tempel und der Synagoge des alten Bundes, sondern auch mit dem heidnischen Cultus, und darnach erst zu dem in ihm Neuen und ihm Eigenthümlichen vordringt.

Aus dieser in der Doppelnatur des Christenthums und seiner Lebenserscheinung beruhenden Möglichkeit erklären sich auch die von der Geschichte der Liturgik sattsam bezeugten, zum Theil grundverschiedenen Auffassungs- und Darstellungsweisen des urchristlichen Cultus. Denn so irrelevant es an sich ist, von welcher Seite die Darstellung ihren Ausgangspunct nehme, wenn dabei nur immer auch die entgegengesetzte zu ihrem ungeschmälerten Rechte kommt, so streng muß auch auf die Erfüllung dieser Bedingung bestanden werden. Sonst kommt man auf jedem dieser, einseitig verfolgten Wege zu Resultaten, die untereinander divergiren und an sich irrig sind. Denn da verirrt man sich alsbald entweder auf den unhistorischen Abweg, der gleich sehr dem apostolischen Zeugniß widerspricht: sei es nun mit der Behauptung, daß der christlichen Urkirche gleich von Anfang an eine Kirchen- und Gottesdienst-Ordnung vollständig und in ceremonial-gesetzlicher Weise wie ein deus ex machina eingestiftet gewesen; sei es mit dem Bestreben, die vollkräftige, irdische Lebensgestalt, in welcher der neue Geist wirklich Fleisch und Blut geworden, zu einer Schattengestalt spiritualistisch zu verflüchtigen; — oder man geräth in eine profan-geschichtliche Betrachtungsweise des apostolischen Zeitalters und seiner Lebensformen, die sich schon in jene von Mosheim vertretene Annahme einzuschleichen beginnt, daß die Apostel, als Gründer und Leiter der Gemeinden, gleich anfangs einen Plan, etwa nach dem naheliegenden Vorbilde

der Synagoge, für das gottesdienstliche und kirchlich-sociale Leben der Gläubigen entworfen haben sollen; eine Betrachtungsweise, die seitdem in den verschiedenartigsten Schattirungen, sich mehr oder weniger von dem μυστήριον τῆς πίστεως entfernend, sehr weit um sich gegriffen und ihren Gipfelpunct in demjenigen speculativ-historischen Standpunct erreicht hat, dem die Selbständigkeit des Christenthums: seiner Lehre, seines Cultus u. s. w. in dem Alles nivellirenden und verschlingenden Strom rastloser Entwicklung vollends zu Grunde gegangen ist.

Auf beiden Seiten wird der neue Geist, das eigenthümliche Wesen, und zugleich der nichts desto weniger durchaus geschichtliche Charakter des Urchristenthums verkannt und verletzt, und der Quellpunct nicht beachtet, dem das gottesdienstliche Leben desselben seine Entstehung und Gestaltung verdankt. Dort im Interesse eines schwärmerischen und doketischen Spiritualismus, dem die Fleischwerdung des Wortes ein Aergerniß ist; oder einer gesetzlichen Kirchlichkeit, die spätere Einrichtungen und Entartungen durch fingirte apostolische Autorität legalisiren und beschönigen möchte; — hier im Dienst einer irregeführten historischen Gelehrsamkeit, die vielen Fleiß auf die Erforschung und Vergleichung gleichzeitiger heidnischer oder jüdischer Verfassungs- und Cultus-Formen verwendet, und darüber leicht das zu Vergleichende selbst aus den Augen verliert; oder einer sich überschätzenden Speculation, die bewußt oder unbewußt dem Princip der Entwicklung das der Wahrheit zum Opfer bringt, und in manchen Fällen nicht einmal mehr gehört zu haben scheint, ob auch ein heiliger Geist sei.

Doch, wie gesagt, für die wissenschaftliche Darstellung ist es unter der festgestellten Bedingung an sich gleichgültig, welcher der obigen Wege gewählt werde: ob der von innen nach außen, oder der umgekehrte. In unsren Tagen ist der letztgenannte der bei weitem befahrenere, und auch neuerdings von

Nitzsch [1]), mit der an ihm gewohnten Einsicht und Umsicht, wenn auch nicht ohne allen Nachtheil für die Sache, eingeschlagen worden [2]). Wir entscheiden uns für den ersteren, theils weil er uns natürlicher und sachlich angemessener erscheint, theils weil er der sicherere ist, indem wir auf ihm weniger Gefahr laufen in der Hauptsache, d. h. in der Auffassung der eigenthümlichen Idee und Gestalt des urchristlichen Cultus fehl zu greifen.

2. Nichts widerstreitet so sehr dem Wesen des Christenthums, dem Zeugniß der apostolischen Schriften und dem Bilde, welches uns dieselben von der Lebensgestalt der urchristlichen Gemeinden liefern, als die Vorstellung oder Behauptung, daß ihr Cultus sogleich als ein fertiger, ausgebildeter und unabänderlicher dagestanden. Gewöhnlich wird dabei stillschweigend oder ausgesprochenermaaßen vorausgesetzt, daß er deßhalb nothwendig ein Werk entweder göttlich vorgeschriebenen Gesetzes oder menschlicher planmäßiger Theorie und Absicht gewesen sein müsse, soll er anders nicht dem Zufall oder der Willkühr seine Entstehung zu verdanken haben. Keineswegs. Der urchristliche Cultus erscheint als ein freies Erzeugniß der Triebkraft des Geistes, der in der Gemeinde Wohnung gemacht hat, und der sie mit seinen mannigfaltigen Kräften und Gaben beseelt und regiert. Fern von aller Reflexion, ohne gesetzliche Vorschrift und planmäßige Berechnung, schafft und gestaltet dieser Geist ihr gemeinsames gottesdienstliches Leben rein von innen heraus, in freier und doch zugleich gebundener und geordneter Weise, weil nach den in ihm selbst liegenden Normen seines Lebens.

1) Prakt. Theol. II, 2. Bonn 1851. S. 255 ff.

2) R. Rothe befolgt dagegen das entgegengesetzte Verfahren in seinem Programm: de primordiis cultus sacri christianorum. Bonnae 1851. 4.

und nach seiner absoluten innern Gebundenheit an die Bundes-Verheißungen und -Stiftungen, die der Herr seinen Gläubigen hinterlassen hat. Mit einem Worte: der urchristliche Gemeinde-Gottesdienst ist ein Product des neuen und energischen Glaubenslebens der jungen Gemeinde, das sich in ihm mit freier heilsökonomischer Nothwendigkeit und mit heilspsychologischer Wahrheit und Natürlichkeit auswirkt und darstellt.

Als Beweis dafür dienen die Thatsachen, daß alsbald nach der Ausgießung des heiligen Geistes und in bewußtem Lebenszusammenhang mit ihm (Act. 2, 33; 4, 31), der christliche Cultus mit seinen wesentlichen Elementen sogleich ins Leben trat, und daß er dennoch nicht gleich als ein fertiger dastand, sondern wie alles Leben dem Gesetz der Entwicklung unterworfen war, und sich nur allmählig, und je nach Maaßgabe der gegebenen Verhältnisse und Bedingungen verschieden gestaltete, wie selbst bei den dürftigen Nachrichten, die die apostolischen Schriften darüber enthalten, bestimmt nachgewiesen werden kann. Denn wir sehen, wie der Cultus im apostolischen Zeitalter anfangs noch verbunden mit dem jüdischen Tempeldienst in kindlicher Unmittelbarkeit und einfacher, familienmäßiger Weise, mehr formlos und kunstlos, aber mit Entfaltung einer großen Fülle, Intensität und Energie des Lebens auftritt; bis er des Gängelbandes entbehren, und freigesprochen (Act. 10. 11. 15) sich in die heidnische Welt hineinwagen kann, um hier unter andern Bedingungen eine freie und selbständige Haltung zu gewinnen, und sich zugleich allmählig, im Gegensatz gegen den Mißbrauch der christlichen Freiheit, zu einer festeren und gemeinsamen Ordnung und Gestalt zu consolidiren.

Derselbe Gegensatz also, der für die Geschichte des Urchristenthums überhaupt, in dem unmittelbaren Contact desselben mit den beiden größten religiösen Potenzen jener Zeit, dem Judenthum und dem Heidenthum, von durchgreifender

Bedeutung ist, der ist auch maaßgebend für die Geschichte seines Cultus. Wir haben deßhalb den älteren Jerusalemischen oder judenchristlichen Cultus, und den späteren griechischen oder heidenchristlichen zu unterscheiden und nacheinander in Untersuchung zu ziehen. Die gemeinsame Quelle für beide ist uns die Apostelgeschichte; die besondere für jenen noch der Brief des Jacobus und der an die Hebräer; für diesen sind es die paulinischen Schreiben und die Apokalypse.

3. Hat es aber auch einen christlichen Cultus im apostolischen Zeitalter gegeben? Wir werfen diese Frage nur auf, um Rothe mit seiner verneinenden Behauptung zu Worte kommen zu lassen, und um uns gleich hier am Eingang unsrer Untersuchung mit ihm in der Kürze auseinanderzusetzen.

In dem oben citirten Programm stellt er die Meinung auf, daß die ersten Christengemeinden anfänglich, d. h. bis zur Zerstörung des Tempels und so lange sie noch an dem Tempeldienst Theil nahmen, gar kein Bedürfniß nach einem eigenen und wirklichen Cultus gehabt, sondern daneben nur sogenannte Erbauungsstunden gehalten hätten. Erst nach jenem Ereigniß, und gleichzeitig mit der nun erst ins Leben getretenen christlichen Kirche, in seinem Sinne dieses Worts, soll auch der förmliche, liturgisch ausgebildete christliche Cultus von den Aposteln angeordnet und eingeführt worden sein [1]. — Ohne

---

1) Ante omnia — sagt er a. a. O. §. 4 pag. 11 — admonitos volumus lectores et ut firmiter menti infixum teneant rogatos, has συναγωγὰς christianas, quamvis conciones proprie et exclusive (?) christianae essent, tamen neutiquam cultum divinum vere ita dicendum fuisse, h. e. congressus Christianorum ad Deum adorandum sacrificiisque debitis colendum, sed conventus unice aedificationi ecclesiae per doctrinae exhortationumque dispensationem et precum consociatio-

näher auf die dieser Behauptung zu Grunde liegende bekannte Anschauung Rothe's vom Wesen der Kirche und des Cultus einzugehen, wozu hier nicht der Ort ist, beschränke ich mich auf die Beurtheilung des nächst Vorliegenden. Zuvörderst ist die historische Voraussetzung der von ihm vorgetragenen Unterscheidung eine unrichtige. Denn wenn Rothe §. 6 die Sachlage so darstellt, als wäre der Tempeldienst zu Jerusalem, so lange er bestand, für die Christen in ähnlicher Weise der Halt- und Mittelpunct ihres Gottesdienstes gewesen, wie etwa für die Juden in der Diaspora, so ist damit — wie wir später zu zeigen haben — nicht einmal die Stellung der Judenchristen genau gezeichnet, von den Heidenchristen aber kann dies in keinem Sinne gesagt werden, diese standen schlechterdings in gar keiner Beziehung mehr zum Tempel. Auch trifft der Apostel 1. Cor. 11 ff. lange vor der Zerstörung des Tempels liturgische Anordnungen, und fügt v. 34 hinzu: τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι. — Ferner aber ist die Unterscheidung zwischen Erbauungsversammlung und Cultus eine in sich unklare und undurchführbare. Rothe selbst schwankt sichtlich in der Bestimmung beider Begriffe, so daß man nicht erfährt, worin eigentlich das Bezeichnende des Cultusbegriffs nach ihm liegen soll. Anfänglich scheint es, als wolle er dasselbe materiell bestimmen, und besonders in der Anbetung und im Opfer sehen

---

nem destinatos, vernacule dicam: bloße Erbauungsversammlungen. Nec enim vel Judaeorum synagoga majus quidquam erat. Und §. 7 pag. 14: Diruto templo nulla prorsus cultus sacri Christianis reliqua erat opportunitas. Defectus hic quam primum fieri posset resarciendus erat. Nec amplius dubium videri potuit, quin Christianis jus competat, cultum proprie sic dicendum eumque peculiariter christianum sibi condendi, postquam cultus veteris testamenti evidenter a Deo ipso abrogatus esset. Adde denique, quod eodem tempore prima ecclesiae christianae stricte, h. e. sensu complexo dictae fundamenta strui coeperint.

Bedeutung ist, der ist auch maaßgebend für die Geschichte seines Cultus. Wir haben deßhalb den älteren Jerusalemischen oder judenchristlichen Cultus, und den späteren griechischen oder heidenchristlichen zu unterscheiden und nacheinander in Untersuchung zu ziehen. Die gemeinsame Quelle für beide ist uns die Apostelgeschichte; die besondere für jenen noch der Brief des Jacobus und der an die Hebräer; für diesen sind es die paulinischen Schreiben und die Apokalypse.

3. Hat es aber auch einen christlichen Cultus im apostolischen Zeitalter gegeben? Wir werfen diese Frage nur auf, um Rothe mit seiner verneinenden Behauptung zu Worte kommen zu lassen, und um uns gleich hier am Eingang unsrer Untersuchung mit ihm in der Kürze auseinanderzusetzen.

In dem oben citirten Programm stellt er die Meinung auf, daß die ersten Christengemeinden anfänglich, d. h. bis zur Zerstörung des Tempels und so lange sie noch an dem Tempeldienst Theil nahmen, gar kein Bedürfniß nach einem eigenen und wirklichen Cultus gehabt, sondern daneben nur sogenannte Erbauungsstunden gehalten hätten. Erst nach jenem Ereigniß, und gleichzeitig mit der nun erst ins Leben getretenen christlichen Kirche, in seinem Sinne dieses Worts, soll auch der förmliche, liturgisch ausgebildete christliche Cultus von den Aposteln angeordnet und eingeführt worden sein [1]. — Ohne

1) Ante omnia — sagt er a. a. O. §. 4 pag. 11 — admonitos volumus lectores et ut firmiter menti infixum teneant rogatos, has συναγωγὰς christianas, quamvis conciones proprie et exclusive (?) christianae essent, tamen neutiquam cultum divinum vere ita dicendum fuisse, h. c. congressus Christianorum ad Deum adorandum sacrificiisque debitis colendum, sed conventus unice aedificationi ecclesiae per doctrinae exhortationumque dispensationem et precum consociatio-

näher auf die dieser Behauptung zu Grunde liegende bekannte Anschauung Rothe's vom Wesen der Kirche und des Cultus einzugehen, wozu hier nicht der Ort ist, beschränke ich mich auf die Beurtheilung des nächst Vorliegenden. Zuvörderst ist die historische Voraussetzung der von ihm vorgetragenen Unterscheidung eine unrichtige. Denn wenn Rothe §. 6 die Sachlage so darstellt, als wäre der Tempeldienst zu Jerusalem, so lange er bestand, für die Christen in ähnlicher Weise der Halt- und Mittelpunct ihres Gottesdienstes gewesen, wie etwa für die Juden in der Diaspora, so ist damit — wie wir später zu zeigen haben — nicht einmal die Stellung der Judenchristen genau gezeichnet, von den Heidenchristen aber kann dies in keinem Sinne gesagt werden, diese standen schlechterdings in gar keiner Beziehung mehr zum Tempel. Auch trifft der Apostel 1. Cor. 11 ff. lange vor der Zerstörung des Tempels liturgische Anordnungen, und fügt v. 34 hinzu: τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι. — Ferner aber ist die Unterscheidung zwischen Erbauungsversammlung und Cultus eine in sich unklare und undurchführbare. Rothe selbst schwankt sichtlich in der Bestimmung beider Begriffe, so daß man nicht erfährt, worin eigentlich das Bezeichnende des Cultusbegriffs nach ihm liegen soll. Anfänglich scheint es, als wolle er dasselbe materiell bestimmen, und besonders in der Anbetung und im Opfer sehen

---

nem destinatos, vernacule dicam: bloße Erbauungsversammlungen. Nec enim vel Judaeorum synagoga majus quidquam erat. Und §. 7 pag. 14: Diruto templo nulla prorsus cultus sacri Christianis reliqua erat opportunitas. Defectus hic quam primum fieri posset resarciendus erat. Nec amplius dubium videri potuit, quin Christianis jus competat, cultum proprie sic dicendum eumque peculiariter christianum sibi condendi, postquam cultus veteris testamenti evidenter a Deo ipso abrogatus esset. Adde denique, quod eodem tempore prima ecclesiae christianae stricte, h. e. sensu complexo dictae fundamenta strui coeperint.

(§. 4 pag. 11). Aber darin kann der Unterschied nicht liegen, denn §. 5 pag. 13 und §. 7 pag. 14 gesteht er zu, daß die Christen auch in ihren Versammlungen gebetet und Lob und Dank geopfert haben, und daß die Agapen zwar nicht der Form, wohl aber der Sache nach ein wirklicher Cultusact gewesen (quod ad materiam sive rem ipsam attinet, revera, sit venia verbo, actus culticus erant). So scheint denn das Wesen des Cultus in der Form gesucht werden zu müssen, und zwar, wie wir §. 5 pag. 12 lesen, in der liturgischen Organisation und Systematisirung der Handlungen. Doch so mißlich dies an sich ist, so wenig ist auch diese Unterscheidung streng durchzuführen. Rothe selbst räumt §. 5 pag. 13 und §. 7 pag. 15 ein, daß die Gebete schon früh eine liturgische Form anzunehmen begonnen (jam στοιχεῖον aliquod actus vere liturgici iis accreverat), und damit das Gebiet des eigentlichen Cultus unmittelbar berührt haben. Also auch in den zu Gott gerichteten Gebeten soll die Gottesverehrung selbst noch nicht zum Ausdruck gekommen, sondern nur nahe berührt worden sein! Man sieht, welcher Werth hier willkührlich und einseitig auf die Form gelegt wird. Aber dann ist uns auch die Frage erlaubt, in welchem Stadium ihrer unbestreitbar allmähligen Bildung die Form denn den Punct erreicht hat, an welchem sie Cultus genannt zu werden verdient? Oder ist der ganze Streit ein Wortstreit? Durfte dann Rothe ein so großes und für seine Auffassung des apostolischen Cultus allentscheidendes Gewicht darauf legen? — Endlich beruht seine Unterscheidung auf einem willkührlich verengten, dem neutestamentlichen Sprachgebrauch durchaus fremden und dem Pietismus entlehnten Begriff der Erbauung, der nicht verdient in die liturgische Wissenschaft wieder eingeführt zu werden, der aber auch selbst in dieser seiner Beschränkung auf den vorliegenden Fall nicht anwendbar ist. Denn in diesem Sinne genommen, kann unter Erbauungsversammlung im Gegensatz

zum Cultus doch nur ein privater Gottesdienst, unterschieden von dem gemeindemäßigen verstanden werden. Darum kann der so verengte Ausdruck allenfalls von der Synagoge gebraucht werden, welcher der Tempeldienst gegenüber stand, nimmer aber von den Versammlungen der ersten Christen, an denen die ganze Gemeinde der Getauften Theil nahm und außer denen sie keine anderen hatte, es müßte denn an jene sporadischen Gebetszusammenkünfte einzelner Kreise gedacht werden, von denen wir später zu reden haben.

So zerfällt uns die von Rothe gemachte Unterscheidung, von welcher Seite wir sie auch betrachten mögen, in sich selbst, und wir glauben Grund zu haben sie als eine unhistorische, unhaltbare und unbiblische Abstraction zu bezeichnen. Ohne uns von ihr beirren zu lassen, meinen wir darum mit gutem Gewissen eben so von einem wirklichen, christlichen Cultus im apostolischen Zeitalter reden zu dürfen, wie nach unsrer festen Ueberzeugung auch die christliche Kirche ihre Entstehung und ihr Dasein als solche von dem Tage der ersten Pfingsten an datirt.

Erster Abschnitt.

Der judenchristliche Gottesdienst.

I. Die Grundelemente.

Kaum ist durch die Ausgießung des heiligen Geistes und die darauf erfolgte Predigt des Apostels Petrus die erste christliche Gemeinde von getauften Gläubigen entstanden, die Ein Herz und Eine Seele sind, im Bewußtsein ihrer Gemeinschaft mit Christo und untereinander durch das Band des Einen Geistes, der Einen Taufe und des Einen Glaubens, so müssen sie sich auch sogleich äußerlich in ihrem Leben als eine solche Gemeinschaft manifestiren. Dieses Gemeinschaftsleben in der frischen Ursprünglichkeit, in der Einfachheit und Fülle seines Glaubens und seiner Liebe schildert uns auch, als unmittelbar mit dem Pfingstereigniß und mit der Taufe jener Dreitausend verbunden, die Apostelgeschichte Kap. 2, 42—47, besonders aber v. 42 mit den Worten: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, καὶ ταῖς προσευχαῖς.*

1. Wir können denen nicht beistimmen, die mit Mosheim[1]) und Olshausen[2]) in diesem Verse eine directe

---

1) Comment. de reb. christ. etc. Helmst. 1753. pag. 113 Anmerk.: aut me omnia fallunt, aut S. Lucas distincte omnes partes divini cultus in coetu Hierosolymitano enumeravit his verbis.

2) Bibl. Commentar. Band 2. 2. Aufl. S. 629.

Beschreibung des Gottesdienstes der ersten Gemeinde finden und ihn darauf allein bezogen wissen wollen. Dagegen spricht schon die mitaufgezählte κοινωνία, und ferner der Umstand, daß erst v. 46 von dem Gottesdienste im engeren Sinne die Rede ist. Ueberhaupt liegt dieser Annahme eine solche Scheidung des Oeffentlichen und Privaten, des eigentlichen Gemeinde-Cultus und des allgemeinen christlichen Lebens zu Grunde, wie sie jener Gemeinde noch fern lag und fern liegen mußte.

Lucas schildert uns vielmehr in dem ganzen Abschnitt v. 42—47 das Gemeinschaftsleben der ersten Christen nach seinen Hauptbeziehungen, indem er v. 43 von der Wirksamkeit der Apostel, v. 44 u. 45 von der gegenseitigen Gemeinschaft aller Glieder in thätiger und aufopfernder Bruderliebe, und v. 46 von dem Gottesdienste derselben handelt. Alle diese Momente faßt der einleitende Vers 42 in anticipirender Weise zusammen, und kann also auch nur von der Gesammt-Erscheinung des christlichen Gemeinschaftslebens verstanden werden[1]), welches er uns sowohl nach der abhängigen Beziehung der Gläubigen zu den Aposteln darstellt, von denen sie sich beständig und bereitwillig unterweisen ließen, als nach ihrem innigen Verhältniß untereinander, ihrem ununterbrochenen brüderlichen Verkehren und Zusammenhalten; und welches sich besonders im gemeinsamen Brodbrechen und Beten kund gab.

Das christliche Leben dieser Gemeinde war also als solches Ein fortlaufender, gemeinsamer Gottesdienst, und in diesem Sinne redet unser Vers allerdings auch vom ersten christlichen Cultus. Aber dennoch können wir uns aus ihm nur in abgeleiteter Weise und namentlich erst im Zusammenhange mit der ergänzenden und erklärenden Ausführung in den folgenden Versen ein richtiges Bild von der Beschaffenheit und den Haupt-

1) So auch Calvin: Lucas ea commemorat, quibus publicus ecclesiae status continetur..... Hic nobis ad vivum depicta est (verae ecclesiae) imago.

elementen des urchristlichen Gemeinde-Gottesdienstes entwerfen. Besonders aber müssen wir uns hüten, diesen formlosen und familienartigen, sich fast gar nicht von dem täglichen Lebensverkehr der Gläubigen unterscheidenden Cultus schon gleich als eine selbständige Institution, und als einen in eine bestimmte Form gebrachten, zusammengesetzten Act, in der Weise der späteren Entwicklung, aufzufassen. Zwar bilden sich schon von Anfang an alle Hauptbestandtheile des christlichen Cultus heraus, aber noch sind sie nicht freigelassen aus dem allgemeinen Lebensverbande der jungen Gemeine; sondern, umschlossen von ihm und verflochten mit demselben, treten sie, nur innerlich bedingt durch die unmittelbare substanzielle Erregung des Gemeingeistes, je nach dem Bedürfniß des Glaubens bald einzeln, bald verbunden hervor. Und insofern kann und muß dennoch gesagt werden, daß in diesem Anfang alle Keime der späteren Gottesdienst-Ordnung, ja selbst der verschiedenen Arten des Gemeinde-Gottesdienstes gegeben sind.

2. Gehen wir nun zu dem Einzelnen über, so wird zuerst der innerhalb der Gemeinschaft bestehende Unterschied hervorgehoben, der Gegensatz zwischen den Aposteln und den Gläubigen. Jene sind die Leiter; von ihrer Lehrthätigkeit und von dem προσκαρτερεῖν der Gemeinde τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων ist zuvörderst die Rede. Der apostolischen Predigt verdankte die Gemeinde ihre Entstehung, sie wußte sich erbaut ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων (Ephes. 2, 20), und sie konnte sich in der Welt weder erweitern noch erhalten, ohne daß sie bei diesem Grunde unverrückt verblieb, und sich auf ihm erbaute, indem sie sich beständig und willig von den Aposteln des Herrn unterweisen ließ. Diese Bedingung ihres Bestandes mußte namentlich in den Acten hervortreten, in welchen sich ihr gottesdienstliches Gesammtleben vorzugsweise darstellte, sei es nun zur extensiven Erbauung durch Erfüllung ihres Missionsberufes unter Israel mittelst

öffentlichen Zeugnisses, sei es zur *intensiven* Erbauung in ihren Privat-Versammlungen (cf. v. 46). Beides geschah vorzugsweise durch die Apostel selbst (Act. 4, 33; 5, 42; 6, 4), gemäß dem Befehl des Herrn (Matth. 28, 20): *διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.* Aber neben ihnen traten auch Andere lehrend und zeugend auf, wie das Beispiel des Stephanus (Act. 6 u. 7) beweist, und wie wir es in späterer Zeit aus dem Brief des Jacobus erschließen können, da er es für nöthig findet, diejenigen zu warnen und zu strafen, die sich unberufen und aus Eitelkeit zu Lehrern in den Versammlungen aufwerfen (Jac. 3, 1). Auch müssen wir *Rothe*[1]) Recht geben, wenn er aus Hebr. 13, 7. 17[2]) folgert, daß, sobald das Aeltestenamt ins Leben getreten war, diesem nicht nur die Beaufsichtigung, sondern auch die ordnungsmäßige Ausübung der Lehre oblag.

Da aber einestheils die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, wie wir uns aus ihren Schriften und Reden überzeugen können, sich unausgesetzt auf die heiligen Schriften des alten Testaments, und besonders auf die prophetischen Bestandtheile desselben bezog, und da anderntheils die neue Gemeinde eine aus Israel gesammelte war, und auch ihren Tempel- und Synagogal-Verband noch keineswegs gelöst hatte (v. 46), so lag es in der Natur der Sache, daß sie auch in ihrem Cultus von dieser Voraussetzung der apostolischen Verkündigung und Lehre nicht Umgang nehmen konnte, sondern die althergebrachte und gewohnte Vorlesung biblischer Abschnitte beibehielt[3]).

---

1) Anfänge d. christl. Kirche. Wittenberg 1837. S. 241.

2) Hebr. 13, 17: *πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ὡς λόγον ἀποδώσοντες·* und v. 7: *μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.*

3) *Vitringa*, de synagoga vetere libri III; edit. 2. Leucopetrae 1726. L. III. P. II. cap. 7—11, pag. 948 ff.; und L. III. P. 1. cap. 5 und 6, pag. 668 ff.

Doch dieses ganze Cultuselement der Lehre und Vorlesung ist anfangs in den Zusammenkünften der Christen zu Jerusalem noch gar nicht formell ausgebildet, am wenigsten bestand es hier sogleich in einem förmlichen, an bestimmte Personen ausschließlich gebundenen Vortrag. Es durchzog die ganze Zusammenkunft in der ungezwungenen Weise eines Wechselgesprächs, an dem sich besonders die durch Gabe und Gnadengabe Befähigten unter Vortritt und Leitung der Apostel betheiligten. Darauf führt uns auch die älteste Bezeichnung dieses Cultusbestandtheils: **ὁμιλία**[1]).

3. So leicht dieses erste Stück zu erklären ist, so viel Schwierigkeit hat das zweite, die *κοινωνία*, besonders den Exegeten gemacht, die von der irrigen Voraussetzung ausgingen, daß in unsrer Stelle Alles auf den Cultus ausschließlich zu beziehen sei. Es in seiner ideellen Bedeutung zu nehmen, und von der inneren Geistesgemeinschaft zu verstehen, ist unmöglich; denn theils ist die *κοινωνία* in diesem Sinne das Allgemeine, aus dem alles Andere hervorgeht, und kann also nicht als ein Besonderes neben den andern Stücken aufgezählt werden; theils ist der Context dagegen, da Lucas hier die christliche Urgemeinde nicht nach ihrem innern Wesen, sondern nach ihrer äußerlich erkennbaren und thätigen Erscheinung schildern will, wie die drei übrigen Bestimmungen zeigen, die alle etwas Concretes bezeichnen[2]). Eben so wenig darf es, wie Vitringa (a. a. O. pag. 1105) thut, mit der *κλάσις τοῦ ἄρτου* verbunden werden; was nach der von uns recipirten Lachmann'schen Lesart vollends unmöglich ist. Wird aber im ersten Falle unser Ausdruck zu weit genommen, so gerathen

---

1) Dittenberger, consp. introd. in theol. homilet. Heidelb. 1836. pag. 8 ff.

2) Vergl. Baumgarten, Apostelgesch. Band 1. Halle 1852, S. 68.

diejenigen Ausleger, die mit Mosheim und Olshausen von der obigen Voraussetzung ausgehen, in den entgegengesetzten Fehler, wenn sie ohne weiteres κοινωνία speciell von den dargebrachten Oblationen oder Collecten, im Sinne der späteren Kirchensprache, erklären. Aehnlich auch Baumgarten a. a. O. Dazu hätte es aber, wie Neander [1]) mit Recht bemerkt, einer genaueren Bezeichnung bedurft. Auch spricht dagegen die authentische Interpretation dieses Ausdrucks, die uns unser Abschnitt selbst (v. 44 vergl. mit 4, 32) in den Worten giebt: ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ — sie waren beisammen (vergl. Act. 3, 1) — καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά.

Darnach sowohl wie nach seiner coordinirten Stellung zum προςκαρτερεῖν τῇ διδαχῇ ist der Begriff der κοινωνία zu erklären. Er bezeichnet gegenüber dem zuerst genannten Unterschiede die brüderliche Gleichheit und Gemeinschaft, die alle Gläubigen untereinander verband, und diese zwar nach ihrer allseitigen concreten und actuellen Erscheinung. Wir verstehen demnach die κοινωνία von der συμβιώσις, dem brüderlichen Zusammensein und Zusammenhalten, in welchem alle Gläubigen lebten und das sich besonders in dem gemeinsamen Gottdienen und dem gegenseitigen Einanderdienen in der Liebe zeigte, da „Keiner von seinen Gütern sagte, daß sie sein wären, sondern es war ihnen Alles gemein" (4, 32) [2]). Darum kann auch bald im neutestamentlichen Sprachgebrauch κοινωνία und κοινωνεῖν zur Bezeichnung der Werke christlicher Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit gebraucht werden:

---

1) Geschichte d. Pfl. u. Leit. der christl. Kirche durch d. Apostel, 4. Aufl. Hamburg 1847. S. 36 Anmerk.

2) Aehnlich scheint auch Böhmer, wenn ich ihn recht verstehe, unsren Ausdruck fassen zu wollen: christl.-kirchl. Alterthumswissenschaften. Band 2. Breslau 1839. S. 199 Anmerk. — Richtig Calvin: Ego igitur ad mutuam conjunctionem, eleemosynas, aliaque fraternae conjunctionis officia potius refero.

Röm. 12, 13; 2 Cor. 8, 4; 9, 13; 1 Tim. 6, 18; und in Verbindung mit εὐποιΐα Hebr. 13, 16.

Daß aber diese κοινωνία auch in den Gemeinde-Gottesdienst eintrat, und sich in ihm nicht blos als ein εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτὸ, sondern auch als ein ἔχειν ἅπαντα κοινὰ in einem bestimmten Acte kund gab, werden wir gleich sehen. Sie äußerte sich hier unter Anderem auch in den täglichen gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen ein Jeder nach Kräften beisteuerte. Durch ihre Verbindung aber mit dem Gebet und der Abendmahlsfeier erhielten diese Mahlzeiten einen spezifisch gottesdienstlichen Charakter, und insofern bildete diese Aeußerung der κοινωνία, die freiwillige Beisteuer der erforderlichen Gaben, auch selbst einen gottesdienstlichen Act, wenn auch mehr vorbereitender und untergeordneter Art.

Wenn wir darum auch nicht mit Mosheim und Olshausen in der κοινωνία schon die Darbringung von Oblationen im späteren Sinne des Worts erkennen, und auch die Gabe des Ananias nicht dahin verstehen können, so geht doch aus dem Actor. 5 erzählten Ereigniß hervor, daß man damals Gaben in die Hände der Apostel vor versammelter Gemeinde niederzulegen pflegte. Darum müssen wir in dieser Aeußerung der κοινωνία, die als solche freilich viel mehr umfaßte [1]) den Ursprung der später sogenannten Oblationen (προσφοραὶ) sehen, und in diesen selbst eine Sitte, die in das apostolische Zeitalter hineinreicht.

So schildert uns also Lucas in der ersten Hälfte unsres Verses die Lebensgemeinschaft der ersten Christen nach ihren beiden Hauptbeziehungen: zu den Aposteln und unter einander, als eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe,

1) Eine schöne Entwicklung des Begriffs der κοινωνία in ihrem Zusammenhange mit der διακονία giebt Löhe: Aphorismen über d. N. Tlichen Aemter. Nürnberg 1849. S. 80 ff.

wie sie sich im Halten an der Apostellehre, und im bleibenden, zu jedem Opfer bereiten Zusammenleben der Gläubigen untereinander bethätigte [1]). Obgleich dieses Leben durchweg ein gottesdienstliches war im weiteren Sinne, so erhielt und erwies es sich doch als solches unmittelbar in einem besonderen Act der Gemeinde, in welchem es seinen Mittel- und Höhe-Punct hatte. Auf diesen beziehen sich die beiden folgenden Bestimmungen in unsrem Verse.

4. Die *κλάσις τοῦ ἄρτου* anlangend, so hätte es kaum fraglich werden können, ob man dabei an gewöhnliche Mahlzeiten oder ausschließlich an das heilige Abendmahl zu denken habe, wenn man stets im Auge behalten hätte, daß in der Gemeinde zu Jerusalem anfänglich der Gottesdienst und das sonstige tägliche Zusammenleben der Christen keineswegs scharf gesondert waren. Auch der Sprachgebrauch kann für sich nicht entscheiden, denn wenn auch *κλᾶν ἄρτον* im neuen Testament zur Bezeichnung des heiligen Abendmahls gebraucht wird (Matth. 26, 26; 1 Cor. 10, 16), so kann es doch nicht allenthalben ausschließlich in dieser Bedeutung genommen werden wie Rothe (de primord. cult. Christ. pag. 7) vorauszusetzen scheint. Das verbieten uns Stellen, wie: Matth. 14, 19; Luc. 24, 30. 35; Actor. 27, 35. Dagegen erfahren wir aus v. 46, daß die Christen täglich gemeinsame Mahlzeiten hatten (*τράπεζαι*, Act. 6, 2), und darauf werden wir des Zusammenhangs wegen die *κλάσις τοῦ ἄρτου* zunächst zu beziehen haben. Wir fragen aber, was hatten diese Mahlzeiten für eine Bedeutung, woher ihren Ursprung?

Aus v. 46 ist zu erkennen, daß wir es hier mit einer ausschließlich und specifisch christlichen Handlung zu thun haben,

---

1) Aehnlich wie hier, werden Lehre und Leben, Glaube und Liebe — *ὁμολογία εἰς τὸ εὐαγγέλιον* und *ἁπλότης τῆς κοινωνίας* — von dem Apostel Paulus 2 Cor. 9, 13 zusammengestellt.

Röm. 12, 13; 2 Cor. 8, 4; 9, 13; 1 Tim. 6, 18; und in Verbindung mit εὐποιΐα Hebr. 13, 16.

Daß aber diese κοινωνία auch in den Gemeinde-Gottesdienst eintrat, und sich in ihm nicht blos als ein εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτὸ, sondern auch als ein ἔχειν ἅπαντα κοινὰ in einem bestimmten Acte kund gab, werden wir gleich sehen. Sie äußerte sich hier unter Anderem auch in den täglichen gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen ein Jeder nach Kräften beisteuerte. Durch ihre Verbindung aber mit dem Gebet und der Abendmahlsfeier erhielten diese Mahlzeiten einen spezifisch gottesdienstlichen Charakter, und insofern bildete diese Aeußerung der κοινωνία, die freiwillige Beisteuer der erforderlichen Gaben, auch selbst einen gottesdienstlichen Act, wenn auch mehr vorbereitender und untergeordneter Art.

Wenn wir darum auch nicht mit Mosheim und Olshausen in der κοινωνία schon die Darbringung von Oblationen im späteren Sinne des Worts erkennen, und auch die Gabe des Ananias nicht dahin verstehen können, so geht doch aus dem Actor. 5 erzählten Ereigniß hervor, daß man damals Gaben in die Hände der Apostel vor versammelter Gemeinde niederzulegen pflegte. Darum müssen wir in dieser Aeußerung der κοινωνία, die als solche freilich viel mehr umfaßte [1]) den Ursprung der später sogenannten Oblationen (προσφοραὶ) sehen, und in diesen selbst eine Sitte, die in das apostolische Zeitalter hineinreicht.

So schildert uns also Lucas in der ersten Hälfte unsres Verses die Lebensgemeinschaft der ersten Christen nach ihren beiden Hauptbeziehungen: zu den Aposteln und unter einander, als eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe,

1) Eine schöne Entwicklung des Begriffs der κοινωνία in ihrem Zusammenhange mit der διακονία giebt Löhe: Aphorismen über d. N. Tlichen Aemter. Nürnberg 1849. S. 80 ff.

wie sie sich im Halten an der Apostellehre, und im bleibenden, zu jedem Opfer bereiten Zusammenleben der Gläubigen untereinander bethätigte [1]). Obgleich dieses Leben durchweg ein gottesdienstliches war im weiteren Sinne, so erhielt und erwies es sich doch als solches unmittelbar in einem besonderen Act der Gemeinde, in welchem es seinen Mittel- und Höhe-Punct hatte. Auf diesen beziehen sich die beiden folgenden Bestimmungen in unsrem Verse.

4. Die *κλάσις τοῦ ἄρτου* anlangend, so hätte es kaum fraglich werden können, ob man dabei an gewöhnliche Mahlzeiten oder ausschließlich an das heilige Abendmahl zu denken habe, wenn man stets im Auge behalten hätte, daß in der Gemeinde zu Jerusalem anfänglich der Gottesdienst und das sonstige tägliche Zusammenleben der Christen keineswegs scharf gesondert waren. Auch der Sprachgebrauch kann für sich nicht entscheiden, denn wenn auch *κλᾶν ἄρτον* im neuen Testament zur Bezeichnung des heiligen Abendmahls gebraucht wird (Matth. 26, 26; 1 Cor. 10, 16), so kann es doch nicht allenthalben ausschließlich in dieser Bedeutung genommen werden wie Rothe (de primord. cult. Christ. pag. 7) vorauszusetzen scheint. Das verbieten uns Stellen, wie: Matth. 14, 19; Luc. 24, 30. 35; Actor. 27, 35. Dagegen erfahren wir aus v. 46, daß die Christen täglich gemeinsame Mahlzeiten hatten (*τράπεζαι,* Act. 6, 2), und darauf werden wir des Zusammenhangs wegen die *κλάσις τοῦ ἄρτου* zunächst zu beziehen haben. Wir fragen aber, was hatten diese Mahlzeiten für eine Bedeutung, woher ihren Ursprung?

Aus v. 46 ist zu erkennen, daß wir es hier mit einer ausschließlich und specifisch christlichen Handlung zu thun haben,

---

1) Aehnlich wie hier, werden Lehre und Leben, Glaube und Liebe — *ὁμολογία εἰς τὸ εὐαγγέλιον* und *ἁπλότης τῆς κοινωνίας* — von dem Apostel Paulus 2 Cor. 9, 13 zusammengestellt.

durch welche die ersten Christen als solche und im Unterschiede von der Gemeinde Israels ihre κοινωνία untereinander besonders bethätigten. Verbunden durch die Taufe, erfüllt mit dem heiligen Geist, sahen sie sich als eine Familie, eine Hausgenossenschaft im höheren Sinne an, so daß sie Alles gemein hatten (v. 44. 45 und 4, 34. 35), auch die täglichen, das Nahrungsbedürfniß befriedigenden Mahlzeiten. Dazu bewog sie aber nicht blos der freie Trieb ihrer Liebe untereinander, die sich nur in einem solchen Zusammenleben genügen konnte, sondern vielmehr noch das vorbildliche Leben, wie es der Herr mit seinen Jüngern geführt hatte [1]), und das Vermächtniß, das er ihnen hinterlassen. Oder hatte er nicht so mit seinen Jüngern verkehrt, daß er sich als ihren Hausvater ansah (Matth. 10, 25; 20, 1; Luc. 13, 25); und daß sie Alles gemein und nie über Mangel zu klagen hatten (Joh. 12, 6; 13, 29; Luc. 22, 35)? War nicht oft von ihm das Reich Gottes mit einem Mahl verglichen und selbst als eine Tischgemeinschaft bezeichnet worden (Luc. 12, 37; 13, 29; 22, 30)? War er nicht von den Jüngern am Brodbrechen erkannt worden (Luc. 24, 35)? Und was die Hauptsache ist, hatte er nicht die Stiftung seines heiligen Mahls mit der Weisung: τοῦτο ποιεῖτε, ὅσακις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (1 Cor. 11, 25; und Luc. 22, 19) an jene letzte Mahlzeit angeschlossen (μετὰ τὸ δειπνῆσαι Luc. 22, 20 und 1 Cor. 11, 25), die unauslöschlich tief den Jüngern ins Herz gegraben war?

Wie anders konnte sich das Leben der Urgemeinde unter dem ersten und unmittelbaren Eindruck der Worte und Thaten, Verheißungen und Stiftungen des Herrn gestalten, als so wie die ersten Capitel der Apostelgeschichte uns dasselbe schildern?

---

1) Vergl. die bezügliche gute Auseinandersetzung bei Baumgarten a. a. O. S. 67 ff.

Zu engster Gemeinschaft in Christo zusammengeschlossen, ordneten sie dieser jedes andere Interesse unter, nahmen in sie dasselbe auf und lebten wie die Knechte, die auf ihren Herrn warten ἄχρις οὗ ἔλθῃ (Luc. 12, 32 — 37; Act. 1, 6. 7; 2, 19 — 21; 3, 20. 21; 1 Cor. 11, 26). Zur Bethätigung und Befestigung dieser Gemeinschaft feierten sie täglich das Mahl des Herrn, immer aber, der Stiftung getreu, nur in Verbindung mit ihren Mahlzeiten; und umgekehrt kamen sie zu keiner Mahlzeit zusammen, ohne zugleich das Testament des Herrn zu begehen. So prägte sich der Charakter ihres Gesammtlebens besonders in diesen Mahlzeiten aus; jede derselben beruhte in einer ganz eigenthümlichen, dieser ersten Gemeinde ausschließlich eigenen Verbindung des physischen und des geistlichen Nahrungsbedürfnisses, und war in letzterer Hinsicht zugleich ein Herrnmahl (δεῖπνον κυριακόν, 1 Cor. 11, 20) und ein Brudermahl. Das ist die κλάσις τοῦ ἄρτου der Erstlingsgemeinde: eine mit der heiligen Abendmahlshandlung verbundene gewöhnliche Mahlzeit [1]), zu der sich alle Getauften täglich versammelten, und die ihren Namen von dem stiftungsmäßigen, segnenden Brodbrechen empfing, als dem Hauptact, dem sie diente und mit dem sie geschlossen wurde [2]).

Daß diese Mahlzeiten nicht sofort mit den Agapen

---

1) Mosheim a. a. O. pag. 115: formula haec: *frangere panem*, sacram quidem coenam a Servatore institutam, in qua panis frangi atque distribui solebat, plerumque in Act. App. indicat, nec tamen solam, verum simul epulum istud amoris, quod sacram coenam ab ipso rerum Christianorum exordio praecedere solebat.

2) Wenn darum Rothe a. a. O. pag. 8. von diesen Mahlzeiten sagt: illa convivia non unice religiosa (erant), sed simul, seu verius principaliter (!), vitae physicae sustentandae et fami explendae destinata, — so kann ich ihm nur mit Ausnahme des principaliter beistimmen.

(Judae v. 12; 2 Petri 2, 13; 1 Cor. 11, 17 ff.) zu identificiren sind, da das Wesen der letzteren schon auf einer Scheidung alltäglicher und gottesdienstlicher Mahlzeiten beruht, die jenen ganz fremd ist, darin müssen wir Rothe (a. a. O. pag. 8) recht geben. Weiter aber können wir mit ihm nicht gehen, namentlich nicht in der Beantwortung der Frage, woher die Agapen ihren Ursprung haben?

Man hat verschieden darauf geantwortet. Schon die Manichäer (Augustin. c. Faust. Manich. XX, 4. 20) behaupteten: Christianos sacrificia paganorum vertisse in agapas. Ihnen schlossen sich Erasmus und Andere in so weit an, als sie an die griechisch-heidnischen *συσσιτία* und *συμπόσια* erinnert, und daher die Agapen abgeleitet haben. Diese Meinung hat neuerdings an Rothe (a. a. O. pag. 9) wieder einen Vertheidiger gefunden. Sie könnte aber höchstens dann auf Anerkennung Anspruch machen, wenn die Agapen eine ausschließlich heidenchristliche Sitte gewesen wären. Denn wie die judenchristlichen Gemeinden, bei ihrer wohlbegründeten Abneigung gegen alle heidnischen Gebräuche, sich diese Sitte von daher angeeignet haben sollten ist nicht abzusehen. Auch ist überhaupt nicht von der Mutter-Gemeinde zu Jerusalem zu erwarten, daß sie irgend welche Gebräuche wesentlicherer Art von den kleinasiatischen Gemeinden entlehnt haben wird. Sie konnte gar nicht in diesen Fall kommen. Darum können auch die Agapen unmöglich von Kleinasien nach Jerusalem eingewandert sein; und doch giebt Rothe selbst zu, daß jene Mahlzeiten in ihrer ersten Gestalt sich der Natur der Sache nach nicht lange haben erhalten können [1]). Was ist aber dann aus ihnen

---

1) Quis vero non intelligat, sagt er pag. 8 sehr richtig, primitivum hunc morem necessario parum diuturnum fuisse et, simulac res christiana incrementa caperet, mutationem subire debuisse? Communio illa bonorum, quam postulabat, hic illicve

geworden? Sind sie alsbald spurlos verschwunden? Das scheint Rothe nicht zu meinen, wenn er von einer Veränderung spricht, die mit ihnen vorgegangen, ohne doch anzugeben, welche. Wir meinen keine andere, als daß mit der Unterscheidung des gewöhnlichen und des gottesdienstlichen Gemeindelebens, die bald ihr Recht geltend machen mußte, an die Stelle der ursprünglichen Mahlzeiten eben die Agapen treten, die selbst anfänglich nichts Anders sind, als wiederum gemeinsame Mahlzeiten, aber solche, die schon das Dasein jener Unterscheidung voraussetzen. Rothe beruft sich endlich für den griechischen Ursprung der Agapen auf diesen ihren Namen; aber wenn auch die Herkunft des letzteren unzweifelhaft ist, so folgt daraus noch nichts für den Ursprung der Sache, um so weniger als der heiligen Schrift diese Bezeichnung keineswegs geläufig ist. Sie kennt und braucht häufiger andere, wie: *κλάσις τοῦ ἄρτου, δεῖπνον κυριακόν.*

Mehr zu empfehlen scheint sich die namentlich durch Grotius (de coenae administr.) zur Geltung gebrachte und neuerdings von Drescher [1]) vertretene Annahme, nach welcher die Agapen aus den gebräuchlichen alttestamentlichen Fest- und Gelegenheits-Mahlen, besonders den Opfermahlzeiten [2]) zu den Christen hinübergekommen sein sollen. Man hat sich

---

ad tempus quidem institui, nusquam vero perpetuo conservari potuit. Adde, quod is, de quo loquimur, rerum ordo statum pacatum et quietum supponebat, quo rem publicam christianam nonnisi per brevissimum tempus gavisam esse constat. Quare institutum, de quo diximus, ne in ecclesia quidem matre Hierosolymitana diu floruit.

1) De veterum Christian. agapis. Giessae 1824; in Volbeding's sehr dankenswerthem thesaurus commentat. select. Tom. II, P. II. Lipsiae 1849. pag. 200 ff.

2) Vergl. Winer, Realwörterbuch. 3. Aufl. Leipz. 1848. Band 1, pag. 391 s. v. Gastmahle; und Band 2, pag. 182 s. v. Opfermahlzeiten.

dafür wohl auch auf 1 Cor. 10, 18 berufen, obgleich hier doch nur eine Parallele gezogen, aber über den Ursprung der Agapen nichts näher bestimmt wird. Zwar ist die Aehnlichkeit und Verwandtschaft Beider nicht zu leugnen; aber trotz derselben können wir auch dieser Herleitung nicht beistimmen. Denn weder erklärt sie uns, was eben zu erklären ist, das Eigenthümliche und Unterscheidende der christlichen Agapen: ihre Verbindung mit dem Abendmahl, ihre tägliche Wiederholung, die Theilnahme aller Gläubigen an denselben, ihre Vornahme in Privathäusern; noch giebt sie uns Aufschluß über das Verhältniß derselben zu jenen ursprünglichen Mahlzeiten der jerusalemischen Gemeinde.

Oder sollen wir endlich das Motiv, das sich gleicherweise des bestehenden, ähnlichen Gebrauchs unter Juden und Heiden bemächtigte, diesen vervielfältigte und modificirte, in der christlichen Bruderliebe, speciell in ihrer Barmherzigkeit suchen? Die letztere kann es nicht sein, denn noch sind die Agapen nicht, was sie später wurden: Armenspeisungen; sondern Arme und Reiche steuern zu ihnen bei, und nehmen unterschiedslos an ihnen Theil. Dagegen führt allerdings der Ausdruck ἀγάπη schon selbst darauf, daß die christliche Bruderliebe oder besser die κοινωνία einen wesentlichen Antheil an der Entstehung dieser Sitte hatte, und in ihr einen entsprechenden Ausdruck ihres Wesens fand [1]). Und daher will denn auch, nach dem Vorgange des Chrysostomus, der (homil. 27 zu 1 Cor.) die Agape eine ἀπόῤῥοια τῆς κοινωνίας ἐκείνης nennt, unter den Späteren Hoornbeek [2]) ihren Ursprung ableiten. So

---

1) Tertullian, Apolog. c. 39: Coena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur, quod dilectio, penes Graecos.

2) Misc. 20 pag. 589; originem et occasionem peto . . . . ex primorum Christianorum in ecclesia Hierosolymitana συμβιώσει, qua ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά. Vergl. Mörlin, de origine agapp. bei Volbeding a. a. O. II, 1. pag. 191.

unbestreitbar dies ist, so können wir doch nicht dabei allein stehen bleiben; denn damit ist noch nicht erklärt, was die christliche Bruderliebe und *κοινωνία* bewog, sich grade in einem gemeinsamen Essen zu bethätigen, und sich darin als specifisch christliche nach innen und außen kund zu geben?

Die allein genügende Antwort auf diese Frage gewinnen wir nur, wenn wir neben diesem subjectiven Ursprung der Agape nach ihrem objectiven Bestimmungsgrund suchen, und ihre Entstehung aus jenen an eine Tischgenossenschaft geknüpften Verheißungen und Weisungen des Herrn, und demgemäß aus jener eigenthümlichen Weise der Abendmahlsfeier herleiten, die der Pfingstgemeinde eigen war, und in welcher sich diese recht eigentlich als eine Christengemeinschaft erkannte, darstellte und erhielt [1]). Schon diese ihre Bedeutung erlaubt es uns nicht, uns für sie nach irgend welchem außerchristlichen Ursprung umzusehen. Es bedarf aber auch dessen durchaus nicht. Die Agapen, und damit kommen wir wieder auf den Ausgangspunct unsrer Untersuchung zurück, bildeten sich natürlich aus jenen ursprünglichen Mahlzeiten der ersten Gemeinde, und sind nur eine den veränderten Verhältnissen Rechnung tragende Modification derselben. Sie haben wie diese einen specifisch christlichen, objectiv und subjectiv bedingten Ursprung; sind zugleich ein Mahl der Liebe Christi, und ein Mahl der Bruderliebe der Christen. Die eine Seite derselben drückt der Name *δεῖπνον κυριακὸν* aus, die andere dagegen die Benennung *ἀγάπη*, beide umfaßt die älteste Bezeichnung: *κλάσις τοῦ ἄρτου*. Sie hängen aufs innigste mit der Abendmahlsfeier zusammen [2]). In dieser

---

1) Aehnlich Salmasius in seinem Apparatus ad libros de prim. papae (vergl. Mörlin a. a. O. pag. 188), nur daß er bei dieser einen Seite stehen bleibt.

2) Näheres darüber, ob die Agapen dem Abendmahl vorhergingen oder nachfolgten, giebt Drescher a. a. O. pag. 202 ff., wo er

dafür wohl auch auf 1 Cor. 10, 18 berufen, obgleich hier doch nur eine Parallele gezogen, aber über den Ursprung der Agapen nichts näher bestimmt wird. Zwar ist die Aehnlichkeit und Verwandtschaft Beider nicht zu leugnen; aber trotz derselben können wir auch dieser Herleitung nicht beistimmen. Denn weder erklärt sie uns, was eben zu erklären ist, das Eigenthümliche und Unterscheidende der christlichen Agapen: ihre Verbindung mit dem Abendmahl, ihre tägliche Wiederholung, die Theilnahme aller Gläubigen an denselben, ihre Vornahme in Privathäusern; noch giebt sie uns Aufschluß über das Verhältniß derselben zu jenen ursprünglichen Mahlzeiten der jerusalemischen Gemeinde.

Oder sollen wir endlich das Motiv, das sich gleicherweise des bestehenden, ähnlichen Gebrauchs unter Juden und Heiden bemächtigte, diesen vervielfältigte und modificirte, in der christlichen Bruderliebe, speciell in ihrer Barmherzigkeit suchen? Die letztere kann es nicht sein, denn noch sind die Agapen nicht, was sie später wurden: Armenspeisungen; sondern Arme und Reiche steuern zu ihnen bei, und nehmen unterschiedslos an ihnen Theil. Dagegen führt allerdings der Ausdruck *ἀγάπη* schon selbst darauf, daß die christliche Bruderliebe oder besser die *κοινωνία* einen wesentlichen Antheil an der Entstehung dieser Sitte hatte, und in ihr einen entsprechenden Ausdruck ihres Wesens fand[1]. Und daher will denn auch, nach dem Vorgange des Chrysostomus, der (homil. 27 zu 1 Cor.) die Agape eine *ἀπόῤῥοια τῆς κοινωνίας ἐκείνης* nennt, unter den Späteren Hoornbeek[2]) ihren Ursprung ableiten. So

1) Tertullian, Apolog. c. 39: Coena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur, quod dilectio, penes Graecos.

2) Misc. 20 pag. 589; originem et occasionem peto .... ex primorum Christianorum in ecclesia Hierosolymitana *συμβιώσει*, qua *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά*. Vergl. Mörlin, de origine agapp. bei Volbeding a. a. O. II, 1. pag. 191.

unbestreitbar dies ist, so können wir doch nicht dabei allein stehen bleiben; denn damit ist noch nicht erklärt, was die christliche Bruderliebe und κοινωνία bewog, sich grade in einem gemeinsamen Essen zu bethätigen, und sich darin als specifisch christliche nach innen und außen kund zu geben?

Die allein genügende Antwort auf diese Frage gewinnen wir nur, wenn wir neben diesem subjectiven Ursprung der Agape nach ihrem objectiven Bestimmungsgrund suchen, und ihre Entstehung aus jenen an eine Tischgenossenschaft geknüpften Verheißungen und Weisungen des Herrn, und demgemäß aus jener eigenthümlichen Weise der Abendmahlsfeier herleiten, die der Pfingstgemeinde eigen war, und in welcher sich diese recht eigentlich als eine Christengemeinschaft erkannte, darstellte und erhielt [1]). Schon diese ihre Bedeutung erlaubt es uns nicht, uns für sie nach irgend welchem außerchristlichen Ursprung umzusehen. Es bedarf aber auch dessen durchaus nicht. Die Agapen, und damit kommen wir wieder auf den Ausgangspunct unsrer Untersuchung zurück, bildeten sich natürlich aus jenen ursprünglichen Mahlzeiten der ersten Gemeinde, und sind nur eine den veränderten Verhältnissen Rechnung tragende Modification derselben. Sie haben wie diese einen specifisch christlichen, objectiv und subjectiv bedingten Ursprung; sind zugleich ein Mahl der Liebe Christi, und ein Mahl der Bruderliebe der Christen. Die eine Seite derselben drückt der Name δεῖπνον κυριακὸν aus, die andere dagegen die Benennung ἀγάπη, beide umfaßt die älteste Bezeichnung: κλάσις τοῦ ἄρτου. Sie hängen aufs innigste mit der Abendmahlsfeier zusammen [2]). In dieser

1) Aehnlich Salmasius in seinem Apparatus ad libros de prim. papae (vergl. Mörlin a. a. O. pag. 188), nur daß er bei dieser einen Seite stehen bleibt.

2) Näheres darüber, ob die Agapen dem Abendmahl vorhergingen oder nachfolgten, giebt Drescher a. a. O. pag. 202 ff., wo er

haben sie ihre Berechtigung, ihren Halt, ihr Ziel; nur in Verbindung mit ihr Geltung und Werth. Getrennt von derselben, waren sie von untergeordneter Bedeutung, und mußten deshalb auch, wie die Geschichte zeigt, allmählig dahinschwinden.

5. Endlich werden die *προσευχαὶ* genannt, d. h. die gemeinsamen Gebete (Act. 1, 14; 4, 31). Certum est, sagt Calvin z. u. St. richtig, ipsum de *publicis precibus* loqui. Wir glauben auch diesen Ausdruck nach Analogie der übrigen allgemeiner fassen zu müssen, indem wir ihn sowohl auf die hergebrachten täglichen Gebetsstunden beziehen [1]), die auch von den ersten Christen beobachtet wurden (Act. 3, 1: *ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς*; ferner auch 10, 9 und 22, 17), als insonderheit auf die mit den Agapen verbundenen gemeinsamen Gebete und Lobgesänge (vergl. das *εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, ὑμνεῖν, αἰνεῖν*, Matth. 26, 26. 27. 30; Act. 2, 46), wie aus der unmittelbaren Zusammenstellung der *προσευχαὶ* und des *αἶνος* mit der *κλάσις τοῦ ἄρτου* (v. 42 u. 46) hervorgeht. Diese Gebete gaben in Verbindung mit der *διακονία τοῦ λόγου*, die Act. 6, 2. 4 beide dem *διακονεῖν τραπέζαις* entgegengesetzt werden, den Mahlzeiten den

---

mit Recht die ältere und die spätere Sitte in dieser Beziehung unterscheidet. Die letztere beruhte lediglich auf der asketischen Voraussetzung, daß die Eucharistie nüchtern empfangen werden müsse. — Vergl. auch Suicer's thesaur. eccl. Tom. I, s. v. pag. 24 ff.

1) Ueber dieselben zu vergleichen Vitringa a. a. O. pag. 42, 278 u. 1096; Hengstenberg zu Ps. 55, 18 und dessen „Beiträge“, Band 1. Berlin 1831. S. 142 ff. und Baumgarten a. a. O. S. 71 mit dem ich aber nicht in der viel zu weit hergeholten und gesuchten Nachweisung des geschichtlichen Zusammenhangs, namentlich mit den Worten des Propheten Joel, übereinstimmen kann. Nur eine übertriebene geschichtliche Betrachtung der Schrift, scheint mir, konnte ihn dazu verleiten, da jener Zusammenhang ein viel einfacherer und näher liegender ist.

Charakter heiliger, Gott geweihter Acte[1]), und erhoben sie zu gottesdienstlichen Handlungen. Sie wurden besonders von den Aposteln gehalten (Act. 6, 4), aber unter äußerer und nicht bloß innerer Mitbetheiligung der Gemeinde, wie dies auch nach alter Sitte in dem Tempel- und Synagogen-Cultus zu geschehen pflegte[2]). In welcher Weise dies geschah: ob durch ein einfaches Vor- und Nachsprechen mit dem beschließenden Amen, oder in einer mehr entwickelten antiphonischen oder hypophonischen Form, darüber fehlt es uns an Nachrichten. Daß aber die Gemeinde auch durch laute Aeußerung an dem Gebet thätigen Antheil nahm, dafür spricht neben Actor. 1, 24 entschieden 4, 24: *οἱ δὲ ἀκούσαντες ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ εἶπον.* Gegen Meyer, der diese Worte zu buchstäblich faßt, und gegen de Wette, der ihre Bedeutung ganz übersieht, glauben wir, daß Bengel das Richtige getroffen hat, wenn er sagt: Petrus etiam hic (wie 1, 24) verba videtur praeivisse; sed ceteri quoque voce usi sunt.

Die Gebete selbst bestanden theils in der üblichen Recitation alttestamentlicher Psalmen, nach der hergebrachten Sitte und nach Analogie von Matth. 26, 30; theils in freien, an die Psalmen sich anschließenden Ergüssen des bittenden, lobenden, dankenden Herzens. Ein Beispiel eines solchen freien, aber an Ps. 2 sich anlehnenden Gebets ist uns Act. 4, 24 aufbewahrt. Ueberhaupt war das Gebetsleben der ersten Gemeinde ein reiches, anhaltendes und ernstes, und bildete einen wesentlichen und sehr gepflegten Bestandtheil ihrer Gottesdienste. Ja aus Act. 1, 14; 2, 1; 4, 31; 12, 12 sehen wir, daß sie in größeren

---

1) Ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. 1 Timoth. 4, 5.

2) Vergl. Deuter. 27, 14 ff.; 1 Chron. 17, 36; Psalm 118, verglichen mit Esra 3, 10. 11; Nehem. 8, 6. Von dem antiphonischen Gebet in der Synagoge handelt Vitringa a. a. O. L. III, P. II, Cap. 18, besonders pag. 1097 ff. und 1102 ff.

oder kleineren Kreisen, und zur Zeit der Verfolgung auch in der Nacht, Zusammenkünfte hatten, deren Haupt-Element das Gebet war, also eigentliche Gebets-Versammlungen. — Wenn aber Olshausen sagt, daß unsre Stelle des Gesangs nicht erwähne, so muß er das *αἰνοῦντες τὸν θεὸν* (v. 47) übersehen oder zu eng gefaßt haben. Zwar ist dieser Ausdruck bei seiner umfassenden Bedeutung nicht bloß von Lobgesängen und Doxologien zu verstehen, sondern auch von Gebeten und begeisterten Reden; aber die ersteren hier auszuschließen, haben wir um so weniger Veranlassung, als nach der auch von dem Herrn beobachteten Sitte solche Mahlzeiten mit Lobgesängen gehalten und beschlossen zu werden pflegten, und als der heilige Gesang zunächst nichts Anderes als Gebet, aber eine feierlichere, von den Schwingen des Rhythmus getragene Art des gemeinsamen Gebets ist. Und was endlich die innere Bedingung, die rechte Stimmung zum Gesang anlangt (*εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω* Jac. 5, 13), so müßten wir bei dieser Gemeinde die überschwängliche Fülle des Friedens und der Freude eines mit Gott versöhnten Herzens voraussetzen, die ihren natürlichen und nothwendigen Ausdruck im Gesange findet, auch wenn es uns nicht ausdrücklich von derselben gesagt wäre, daß sie des heiligen Geistes voll (Act. 2, 4; 9, 31), *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας* (2, 46) versammelt war und Gott lobte.

6. Sollen wir nun schließlich das Verhältniß der einzelnen in unsrem Verse genannten Stücke zueinander bestimmen, so fassen wir ähnlich wie Neander a. a. O., die beiden ersten als das Allgemeine, Begründende, die beiden letzten als das Besondere, Begründete, dessen namentliche Hervorhebung wir uns nur daraus erklären können, daß die *κλάσις τοῦ ἄρτου* und die *προσευχαὶ* von constitutiver Bedeutung für den eigenthümlich christlichen Cultus sein, und dessen Hauptbestandtheile bilden müssen. Die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*

weist auf den Unterschied, die *κοινωνία* auf die Gleichheit der Gemeindeglieder; jene bezeichnet die einheitliche Norm, diese die gemeinheitliche Form ihres Lebens. Beide sind die wesentliche Voraussetzung des Cultus, die Basis desselben, aus welcher und auf welcher er sich mit innerer Nothwendigkeit erbaute. Denn aus der Lehre der Apostel schöpfte er seine objective, in dem Willen und den Stiftungen des Herrn begründete Wahrheit und Berechtigung; während er seinen subjectiven Ursprung in der Gemeinschaft der Gläubigen hatte, die sich vorzugsweise in ihm als solche bethätigte und erhielt. Daraus ergeben sich zugleich die beiden Haupt-Grundsätze, die den Gottesdienst der ersten Gemeinde unmittelbar und allseitig beherrschten: der der Wahrheit, demgemäß kein Cultusact sich im Widerspruch mit der Apostel Lehre befand, die vielmehr für alle von absolut normativer Bedeutung war; und der andere der Gemeinsamkeit, dem zufolge der Cultus wirkliche Bethätigung der Gemeinschaft, eigentlicher Gemeinde-Gottesdienst war, in welchem nicht bloß Alle in Einem Geiste verbunden waren, sondern an dem sich auch äußerlich Alle gemeinsam und thätig betheiligten.

Beide Elemente bedingen aber nicht bloß den Cultus, sondern nehmen auch selbst in ihm eine Stelle ein: Die Apostellehre als faktische Verkündigung und Unterweisung, die Koinonia als gemeinsame Mahlzeit. Somit haben wir drei Haupt-Elemente des urchristlichen Gemeinde-Gottesdienstes zu unterscheiden: die Lehre, das Brodbrechen und das Gebet; oder: ein evangelistisch- und homiletisch-didaktisches, ein koinonisch-sacramentliches, und ein psalmodisch-euchetisches. Es fragt sich nun, wie diese Elemente vertheilt und zu dem Ganzen einer Cultus-Feier verbunden waren?

II. Hauptarten des Gottesdienstes.

Die Antwort giebt uns v. 46: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεόν.* Zweierlei gottesdienstliche Zusammenkünfte werden hier unterschieden: eine weitere, öffentliche im Tempel, und eine private, engere, in den Häusern.

1. Diese Unterscheidung verdient unsere besondere Aufmerksamkeit, da sie von nicht geringer Bedeutung für das richtige Verständniß der Urgemeinde und ihres Cultus ist. Sie hängt mit dem schlechthin einzigartigen Charakter und der ganz exceptionellen Stellung dieser Gemeinde zusammen, die die Aufgabe hatte den Uebergang vom Israelitenthum zum Christenthum, vom partikulären alten zum universalen neuen Bunde nicht bloß geschehen zu lassen, sondern selbst herbeizuführen und in sich selbst, zum Theil unter den schmerzlichsten Wehen und bittersten Erfahrungen, zu durchleben. Der Möglichkeit eines solchen Uebergangs und der Verwirklichung desselben stand eben so wenig von Seiten des alten Bundes etwas im Wege, als von Seiten des Christenthums. Jener war darauf vorbereitet und dazu eben da; nicht nur in den Propheten, sondern auch in seinem Gesetz und seinem Heiligthum trug er Elemente, die auf die Kirche warteten, um zu ihrer eignen Erfüllung und Vollendung zu kommen. Und das Christenthum, obzwar es alle Bedingungen zu einer selbständigen Lebensgestaltung mit sich brachte und in sich trug, ist seinem Wesen nach nicht Form, Gesetz, Ordnung, sondern Geist, Leben, Glaube. Aber eben deshalb, weil es keine absolute Form als solche kennt, kann es auch in jede, sein Wesen nicht aufhebende Form frei eingehen, und konnte sich am leichtesten mit den geheiligten

Ordnungen Israels befreunden, sobald und solange ihm diese eine freie Bewegung in ihrer Mitte gestatteten. Darauf war es angewiesen für die erste Zeit seines Bestandes und für die nächste Sphäre seines Berufs in der Welt.

Denn in dem Schooße Israels war ihm einerseits von Gottes wegen eine verwandte Stätte bereitet, die es vorfinden sollte, um in solcher Umgebung sich selbständig zu entwickeln und zu dem Bestande zu erstarken, der dieser bergenden und schützenden Hülle nicht mehr bedurfte, ohne doch Gefahr zu laufen von den Strömungen der Weltgeschichte fortgerissen und verschlungen zu werden. Wie aber alles Leben sich nicht anders erhalten und zur Selbstunterscheidung und Selbstbehauptung entwickeln kann, als durch Selbstbethätigung in seinen zwiefachen, nach außen und nach innen gerichteten Functionen, und durch Selbstbewährung im Kampf mit widerstrebenden Elementen, so waren auch andrerseits alle zu einer solchen Entwicklung erforderlichen Bedingungen sowohl in der jungen Pfingstgemeinde selbst als in ihrer Stellung mitten im Herzen Israels gegeben. Von Anfang an trug sie in sich selbst: in den ihr anvertrauten Verheißungen und Stiftungen des Herrn, in dem Geist, der sie mit seinen Kräften und Gaben erfüllte, in den Aposteln, die an ihrer Spitze standen, alle Bedingungen zu einer selbständigen Lebensbethätigung nach außen und innen; so daß der Satz Rothe's: „sie habe zunächst noch gar kein selbständiges Dasein gehabt" [1]), mindestens sehr der Beschränkung bedarf, um historisch wahr zu sein. Und an Israel hatte die Gemeinde zugleich einen Boden für ihre Wirksamkeit, der empfängliche Elemente genug enthielt, aus denen sie sich sammeln und erweitern konnte; der aber auch unerwarteter und doch begreiflicher Weise ein so feindliches Widerstreben in der selbstverschuldeten Verblendung des Volks an den Tag legte, daß dieses selbst immer mehr das Band

1) „Die Anfänge der christl. Kirche, S. 142."

mit der christlichen Kirche löste, ohne etwas Anderes als seinen eignen Untergang damit zu erreichen. Denn wie durch seinen anfänglichen Schutz, so mußte Israel durch seinen späteren Trutz doch die Kirche Christi bauen helfen, indem es mit dazu diente, daß die Gemeinde zu immer größerer Klarheit und Gewißheit in der Erkenntniß ihres Berufs heranreifte. Das also war das Verhältniß: die Christengemeinde mit ihrem Zeugniß und Leben nach außen und innen ein Segen Israels, ein Sammelplatz und Rettungshafen für den gesegneten Samen; und Israel anfangs ein Gehege für den zarten Anwuchs, bald eine trübsalsreiche Schule, in der die Gemeinde zur vollen Reife und Selbständigkeit erzogen wird [1]).

So findet sich die apostolische Urkirche mitten ins Israelitenthum hineingestellt und sieht sich zunächst auch nicht anders an, denn als einen Theil von Israel. Von einem Anschluß an die alttestamentliche Lebensordnung kann darum nicht die Rede sein; denn sie hatte diese noch gar nicht verlassen, lebt vielmehr in ihr nach herkömmlicher Weise. Aber

1) Die Geschichte der judenchristlichen Kirche in Jerusalem — die den Hauptinhalt der Apostelgeschichte bildet, und die einen durchaus parallelen Charakter hat mit der Geschichte der Wirksamkeit des Herrn, wie Johannes sie uns darstellt, nur daß der Ausgang ein verschiedener ist — ist die Geschichte ihrer allmähligen, positiv und negativ bedingten Loslösung von Israel. Diese beginnt mit dem Tode des Stephanus, dessen positives Correlat die Bekehrung des Apostels Paulus und die Taufe des Cornelius bildet. Nach einer Friedenszeit, in der die Gemeinde sich baute (Act. 9, 31), und während Paulus seine Wirksamkeit unter den Heiden begründete, wird sie beschleunigt und gelangt zu ihrem Wendepunct durch die gesteigerte Verfolgung und die Enthauptung des Jacobus, auf welche nach einigen Jahren der epochemachende Beschluß des apostolischen Concils folgte. Sie vollendet sich, nachdem die Kirche in der Heidenwelt festen Fuß gefaßt, durch die Verfolgung und den Märtyrertod des Paulus und den des jüngern Jacobus, auf welchen alsbald der Herr mit der Zerstörung Jerusalems antwortete.

sie lebt in dieser nicht etwa wie jede andere Synagogen-Gemeinschaft, von der kein Jude als solcher ausgeschlossen war. Sie ist sich von Anfang an dessen bewußt, eine vom übrigen Israel bestimmt unterschiedene, in sich geschlossene Gemeinde zu sein, die zwar für Israel da ist, zu der aber kein Israelit schon als solcher, sondern erst als Getaufter gehören und Zutritt haben kann. So mußte es auch sein bei ihrer oben bezeichneten Doppelstellung. Diese mußte namentlich in ihrem Cultusleben zur Erscheinung kommen, und offenbarte sich hier auch thatsächlich in den beiden gottesdienstlichen Zusammenkünften, die v. 46 genannt werden, und die wir nun näher zu betrachten haben.

2. Wie der Herr selbst oft in den Tempel hinaufgegangen war, aber auch hier sein Tempel zerbrechendes und aufbauendes Wort verkündigt hatte (Joh. 2, 19; 7, 14. 28; 8, 2; 10, 23 u. a. m.), so verblieb auch die erste Christengemeinde in der israelitischen Tempelgemeinschaft, und beobachtete die durch das Gesetz geheiligten gottesdienstlichen Handlungen und Zeiten. *Καϑ' ἡμέραν τε* — sagt unser Vers — *προςκαρτεροῦντες ὁμοϑυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ.* Dasselbe wird uns Act. 3, 1. 11; 5, 12. 20. 42 wiederholt und dahin näher bestimmt, daß die Christen sich namentlich auch zur Stunde des täglichen Abend- und Morgenopfers im Tempel einfanden, und besonders die Halle Salomonis, die ihnen durch die Erinnerung an die Gegenwart und das Zeugniß des Herrn (Joh. 10, 23) geheiligt und lieb geworden sein mochte, zu ihrem Versammlungsort gewählt hatten.

Das Bedürfniß aber, das sie antrieb sich hier zu versammeln, war ein doppeltes. Einmal nahmen sie als das rechte Israel nach dem Geist selbst noch Theil und erbauten sich an den jüdischen Gottesdiensten, besonders an den Schriftvorlesungen und Gebeten, die hier gehalten wurden. Trotz dessen aber

waren und blieben sie sich ihrer engeren Gemeinschaft untereinander und des Unterschiedes von ihren übrigen, noch nicht getauften und gläubigen Volksgenossen bewußt (ὁμοθυμαδόν), und konnten nicht umhin, sich auch als solche vor diesen zu bezeugen. Ihr Zusammenkommen im Tempel beschränkte sich demnach nicht auf die Theilnahme an dem jüdischen Gottesdienst, sondern sie bethätigten sich auch hier selbständig in Aller Gegenwart als eine Christengemeinde durch einmüthiges Gebet und freimüthiges Bekenntniß zu Christo [1]). Das wird uns ausdrücklich bestätigt Act. 3, 11 ff.; 5, 20 und besonders v. 42: **πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι Ἰησοῦν τον Χριστόν.** Auch waren sie durch die Scheu und die Achtung, mit welcher das Volk noch gegen sie erfüllt war, vor etwaigen Störungen gesichert (Act. 2, 43, 47; 4, 21; 5, 13). Wenn sie also auch als Christen aus Israel noch an der väterlichen Sitte hielten, und in dem Besuch des Tempels auch sich selbst erbauten, so bethätigten sie sich hier doch zugleich als eine Christengemeinde, die sich ihres besonderen Berufs für Israel bewußt war (Act. 4, 29. 30), und die sich getrieben fühlte durch That und Wort, namentlich durch den Mund der Apostel, von ihrem Glauben an Christum zu zeugen, und ihn als Israels Heil und Trost Allen zu verkündigen. Mit einem Wort: durch diese ihre Gottesdienste in den Hallen des Tempels übte die junge Gemeinde, sich selbst darin erbauend, ihren Missionsberuf unter Israel. Dieser Theil ihrer gottesdienstlichen Selbstbethätigung war der überwiegend exoterische, missionirende, dessen Hauptelement darum auch die Verkündigung des Worts bildete.

---

1) Vergl. Höfling: Composition des christlichen Gemeinde-Gottesdienstes. Erlangen 1837. S. 21.

Obgleich aber die Christen noch an dem Tempel- und Opferdienst Israels Theil nahmen (Actor. 18, 21; 20, 16; 21, 26; 24, 11) [1]), und dies, wie ich nach erneuerter Untersuchung der Sache einräume, unbeschadet ihres Glaubens an das wahrhaftige Opfer Christi auch thun konnten, wegen der rein mnemoneutischen und symbolischen Natur der alttestamentlichen Opfer (Hebr. 10, 3. 4; 9, 13), so folgt daraus keineswegs, daß ihnen deßhalb die Bedeutung des Opfers und des Priesterthums Christi noch verschlossen gewesen sein muß, bis ihnen dieselbe erst wenige Jahre vor der Zerstörung Jerusalems durch den Brief an die Hebräer enthüllt wurde [2]). Daß eins mit dem andern sehr wohl bestehen konnte, dafür liefert das Verhalten des Apostels Paulus den klarsten Beweis. Wohl aber folgt daraus, daß für die Judenchristen,

---

1) Hierher gehört auch, was Hegesippus von Jacobus dem Gerechten erzählt, bei Euseb. h. e. II, 23. 3: *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσίεναι . . . καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναόν· ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν.*

2) Siehe Thiersch: die Kirche im apostol. Zeitalter. Frankf. 1852. S. 109 und 308. So freigebig übrigens Thiersch mit der Lehre der Urgemeinde verfährt, so stark betont er andrerseits (z. B. S. 83 und sonst noch häufig) das Moment der Ordnung, und setzt alle Kraft daran, den Nachweis einer von Hause aus bestehenden „festen kirchlichen Ordnung" zu liefern. Wir gehören zwar nicht zu denen, die sich den Zustand der ersten Gemeinde als harmlose Anarchie vorstellen, eben so wissen wir die Verdienste wohl zu schätzen, die seine Arbeit auch nach dieser Seite hin hat, wir können uns aber nimmermehr die Jerusalemische Gemeinde als eine im Wesentlichen, d. h. hinsichtlich der Person und des Werks Christi noch israelitisch gesinnte Gemeinschaft denken, deren christlicher Charakter sich vorzugsweise in der Ordnung ausgeprägt haben soll, d. h. darin, daß sie nächst den Aposteln und Propheten, von ordinirten Diakonen, Presbytern, und — von einem Bischof bedient und regiert wurde.

bei dem Nachlassen des ersten Feuers der Liebe und bei der zunehmenden Hitze der Trübsal, die Gefahr sehr nahe lag, die geheiligten Ordnungen des alten Bundes in einer Weise zu beobachten und zu überschätzen, die einer Verläugnung des Christenthums gleich kommen oder doch zu ihr führen mußte. Gegen solche, faktisch vorhandene Tendenzen ist jener Brief gerichtet, der zwar die Christen tröstet in den schweren Verfolgungen, die über sie hereingebrochen, der aber andrerseits jene Neigungen in ihrer Mitte auf die erschütterndste Weise straft, und sie als Rückfall aus der Gnade, als ein unrein Achten des einen, vollgültigen und ewigen Opfers Jesu Christi bezeichnet, das alle Schattenopfer aufgehoben habe (Cap. 6 und 10).

Diese Erkenntniß enthüllt aber nicht erst der Brief an die Hebräer als eine neue Offenbarung. Sie muß von Anfang an in dem Bewußtsein der Judenchristen gelebt haben, so gewiß dieselben Christen waren, wenn sie erst auch allmählig und in der Schule der Erfahrung zu größerer Klarheit und Reife in ihr, namentlich auch nach ihrer negativen, den alten Bund abolirenden Seite gelangten. Unser Brief bezeichnet vielmehr eben sie als zu den ersten Elementen der Wahrheit gehörig (5, 12), muthet sie seinen Lesern zu, und straft diese dafür, daß sie, die da Lehrer der Andern sein sollten, nun selbst noch der Belehrung bedürften. In der That fehlt es uns auch nicht an directen und indirecten Zeugnissen für ihr Vorhandensein von Anfang an. Denn nicht nur predigt Petrus positiv die Vergebung der Sünden im Namen des Gekreuzigten, sondern schon Stephanus verkündigt den Untergang des alten Bundes mit seinem Tempel Act. 6, 11—14; 7, 48—50) [1]). Und nicht nur zeugen die erbitterten und anhaltenden Verfolgungen der Juden davon, wie sehr sie erkannten, daß sichs für sie im

1) Vergl. Neander a. a. O. S. 85 ff.

Kampf mit den Christen um Sein oder Nichtsein handele, (Actor. 21, 28), sondern der Concilbeschluß Act. 15 beweist, daß auch die Judenchristen die Beobachtung des Gesetzes nicht als etwas zum Wesen des Christenthums Gehöriges betrachteten, sondern nur als eine Verbindlichkeit, die ihnen speziell ihre nationale Abstammung auferlege.

Ja, von dem ersten Moment ihres Daseins an hatte die jerusalemische Gemeinde ein bestimmtes Bewußtsein von ihrer spezifischen Christen-Gemeinschaft. Dasselbe bestand zwar nicht neben sondern in ihrem israelitischen Verbande, war aber doch stark genug und auch so concret ausgeprägt, daß es im Stande war jener drohenden Judaisirung des Christenthums gegenüber das volle Gegengewicht zu bilden. Das ist die große und gewichtige Bedeutung jener uranfänglichen engeren Zusammenkünfte *κατ' οἶκον*, in denen die Christen sich als eine von Israel gesonderte und in sich geschlossene Gemeinde von Bekennern Christi bethätigten. In diesen haben wir den Schwerpunct ihres Lebens zu suchen; in ihnen liegen von Anfang an die unwiderstehlich vorwärts treibenden Kräfte und Keime zu jener allmählichen Ablösung vom Tempel und seinem Cultus, die die Geschichte dieser Gemeinde bildet, und die immer bestimmter und ernster namentlich nach den Actor. 12 und 15 berichteten Ereignissen, an jeden Christen aus Israel die Alternative stellte: entweder Mosen oder Christum, d. h. entweder den Tempel oder diese Zusammenkünfte zu verlassen. Denn diese letzteren hintansetzen hieß nichts Geringeres, als den Sohn Gottes mit Füßen treten, das Blut des Bundes für unrein achten, den Geist der Gnade schmähen (Hebr. 10, 29). Daher ebendaselbst v. 25 die Mahnung: *ἔχοντες οὖν, ἀδελφοὶ, παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ... προσερχώμεθα κτλ., μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν.*

3. Wenn darum auch die anfangs geachteten und gefürchteten Christen, theils aus alter Anhänglichkeit, theils zur Erfüllung ihrer Mission unter Israel an dem Tempeldienst Theil nahmen, so konnten sie sich doch mit dieser einseitigen, mehr nach außen gerichteten und in den guten Willen ihrer Volksgenossen gestellten Erbauung nicht begnügen. Sie konnten unmöglich in einer solchen gemischten Versammlung diejenigen Acte vollziehen, in denen sich die spezifische Eigenthümlichkeit ihrer Glaubens- und Lebens-Gemeinschaft kund gab, und die ihrer positiven und intensiven Selbsterbauung dienten. Denn in dem Maaße, in welchem jene das Wort verkündigende und zum Glauben auffordernde und sammelnde Thätigkeit die Gegenwart von Nichtchristen nicht blos zuließ, sondern diese aufsuchte und forderte, in demselben Maaße setzten diese Acte schon den Glauben voraus, und konnten auch nur in einer geschlossenen Gemeinde von Gläubigen vollzogen werden. Und während die Gemeinde dort sich gebend verhielt und das Bewußtsein ihrer Verwandtschaft mit Israel zum Ausdruck kommen ließ; that es Noth, daß sie zugleich, um sich nicht zu verlieren, fortwährend auch selbst empfange, und sich in ihrem Unterschiede von Israel erkenne und behaupte, wenn sie anders einen durchgreifenden Unterschied geltend zu machen hatte. Sie trug wirklich einen solchen in sich, und war sich dessen auch bewußt. Darum kamen die ersten Christen, nach unsrer Stelle und Act. 5, 42, nicht nur im Tempel öffentlich, sondern auch privatim *κατ' οἶκον* [1]), in den Häusern zusammen. Daß wir dabei an

1) Irrigerweise wird schon von Mosheim (a. a. O. pag. 116) und auch heut zu Tage noch häufig von diesem Ausdruck die spätere Bezeichnung „Parochie" abgeleitet. Die richtige Herleitung nach 1 Petri 1, 17; 2, 11, wornach sich die Christen als *πάροικοι* auf Erden betrachteten, und eine Gemeinde schon früh als *ἐκκλησία ἡ παροικοῦσα Ῥώμην* oder *Κόρινθον*, (die als Fremdling in Rom oder Corinth wohnt), bezeichnet wurde (vergl. Clemens

mehre Privathäuser zu denken haben, in denen sich die Gläubigen in einzelnen Abtheilungen versammelten, versteht sich bei der großen Menge der Christen (2, 41; 4, 4; 6, 7), die ein Local nicht mehr zu fassen im Stande war, von selbst [1]). Doch wichtiger ist uns die Frage nach der Beschaffenheit dieser Versammlungen.

Sie bestanden vorzugsweise in den Mahlzeiten, die wir oben kennen gelernt haben, und deren gottesdienstlichen Charakter Lucas bezeichnen und hervorheben will, wenn er a. a. O. schreibt: *κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν Θεόν.* Nehmen wir dazu die Stelle 5, 42: *πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο (οἱ ἀπόστολοι) διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν,* so sehen wir, wie diese Zusammenkünfte alle Bestandtheile des Gottesdienstes, die wir oben kennen gelernt haben, an sich ziehen und in sich vereinigen: Lehre und Koinonie, Brodbrechen und Gebet.

Röm. epist. I.), giebt, nach dem Vorgang von Salmasius, Suicer a. a. O. Tom II. s. v. besond. pag. 599. Vergl. auch Gieseler, Kirchengesch. I, 1. 4te Aufl. Bonn 1844. S. 230 Anm. 7.

1) Dagegen kann weder der Sprachgebrauch (vergl. *κατὰ πόλιν*, Tit. 1, 5), noch mit de Wette Act. 6, 2 geltend gemacht werden, wo das *τὸ πλῆθος* nicht zu premiren ist. Wohl könnte aber 8, 3 für das Vorhandensein mehrer Privat-Versammlungs-Orte sprechen, da mit Mosheim (a. a. O. pag. 117) anzunehmen ist, daß Paulus nicht leicht wird in die Privathäuser anders haben dringen dürfen, als wenn er in ihnen die Christen bei ihren Versammlungen überraschte und auf frischer That ergriff. Eines dieser Versammlungshäuser zu Jerusalem scheint nach Act. 12, 5. 12 das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Marcus gewesen zu sein. — Vergl. die treffliche Abhandlung über die christliche Baukunst in der Zeitschr. für Protest. und Kirche. 1853. (Band. 26) S. 27 ff.

Den Hauptact und Mittelpunct derselben bildete aber die Abendmahlshandlung, in welcher die Versammelten, das Gedächtniß des Todes des Herrn feiernd (1 Cor. 11, 24—26), sich immer wieder in das von ihm ein für allemal dargebrachte und vollendete Versöhnungsopfer gläubig versenkten, und sich mit ihm und untereinander innigst vereinigten, so daß sie sich in dieser Handlung als die spezifisch gesonderte und verbundene Christengemeinde bethätigten und darstellten. Diese Feier mußte ihrer Natur nach der Hauptact sein, ob wir sie von Seiten des Herrn in ihrer sacramentlichen Dignität, oder von Seiten des Gemeinde-Cultus betrachten, dessen Hauptattribute — Wahrheit und Gemeinsamkeit — hier so wie in keinem andern Act zu ihrem eigenthümlich christlichen und schlechthin vollendeten Ausdruck kommen. Und sie war dies auch für das Bewußtsein der ersten Christen; denn nicht nur ist hierbei die ganze Gemeinde in ihrer Sonderung von Israel täglich versammelt, sondern sie ist es auch speciell für diesen Zweck, da von der *κλάσις τοῦ ἄρτου*, die den Schluß der Zusammenkünfte bildete, diese selbst ihren Namen empfingen.

Alle anderen Acte, wir meinen namentlich Lehre und Gebet, legen sich erst um die Handlung des Brodbrechens herum, nehmen zu ihr eine vorbereitende, begleitende und ausleitende Stellung ein. Dies wird unter Anderem besonders klar aus Actor. 20, 7: *συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον, ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς.* Obgleich nämlich in diesem Fall ein längeres durch die ganze Nacht sich hindurchziehendes *διαλέγεσθαι* und *ὁμιλεῖν* vor und nach dem Essen (v. 11) statt fand, so wird doch die ganze Zusammenkunft nach dem Brodbrechen bezeichnet. Auch konnten diese Versammlungen gar nicht nach der Lehre benannt werden, so wesentlich dieselbe zu ihnen gehörte, weil die Lehre weder ein ihnen ausschließlich eigenes, noch ein hervorragendes, den Endzweck und die Grundform derselben bestimmendes Element bildete. Eine Beeinträchtigung

der Bedeutung des Worts [1]) liegt in dieser Auffassung durchaus nicht, sondern nur eine in der Sache selbst gegebene und auch in dem Namen, den sie trug, ausgedrückte Vorordnung des Sacraments, um deswillen, wie wir wissen, diese Versammlungen grade in der Form von Mahlzeiten gehalten wurden, was allein der Lehre wegen nicht nothwendig gewesen wäre.

Die Lehre, die *διδαχη τῶν ἀποστόλων*, war das verbindende Mittelglied beider Versammlungen; sie fand sowohl *ἐν τῷ ἱερῷ* als *κατ' οἶκον* statt (5, 42). Jedoch hatte sie an beiden Orten eine verschiedene Stellung, einen verschiedenen Zweck, und darum auch eine verschiedene Form. Während sie bei den Tempel-Versammlungen entschieden die Hauptsache war, bildete sie bei dem Brodbrechen ein zwar wesentliches, aber im Verhältniß zum Abendmahl ein dasselbe begleitendes Moment. Dort trat sie als Missionspredigt auf zur Belehrung Israels mit der Richtung auf die Taufe (2, 38; 4, 4; 10, 47; 11, 21;). Dazu erbitten sich die Gläubigen Freudigkeit (4, 29), dazu werden die Apostel von dem Engel des Herrn ermuntert (5, 30), und das zeigen uns auch ihre Reden: 2, 14 ff.; 5, 11 ff. Hier in den Häusern aber erbauten sich die schon getauften Gläubigen an der apostolischen Ueberlieferung der Reden und Thaten des Herrn, ließen sich von Erkenntniß zu Erkenntniß führen, trösteten und ermunterten sich an den heiligsten Wahrheiten und Hoffnungen ihres Glaubens, und gründeten sich also durch freien gegenseitigen Austausch immer mehr und fester in der apostolischen Lehre. Dort war es darum eigentlicher Vortrag, hier

1) S. die Anzeige meiner früheren Abhandlung über den apostolischen Gemeinde-Gottesdienst in der Zeitschrift für Protest. und Kirche. Erlangen 1853. Band. 26. S. 166. Anmerk. 1. Eine wesentliche Function war die Lehre auch in den engeren Zusammenkünften, eine primäre nicht; denn das konnte nur eins von beiden sein, entweder das Wort oder das Abendmahl.

ungezwungenes Wechselgespräch. Kurz, in dem einen Fall war die Predigt eine *μαρτυρία, εὐαγγελία* und bildete den Mittelpunct; in dem andern war sie ein *διδάσκειν, διαλέγεσθαι, ὁμιλεῖν* (5, 42; 4, 33; 20, 7. 11), und begleitete selbständig das Brodbrechen, als den Hauptact, der auch wirklich in diesen Zusammenkünften selbst vollzogen wurde.

In diesen engeren Zusammenkünften haben wir den centralen Schwerpunct des gottesdienstlichen Lebens der Urgemeinde, in ihnen darum auch historisch den Quellpunct des christlichen Cultus überhaupt zu suchen. Auch können wir Höfling nur beistimmen, wenn er a. a. O. S. 22 sagt, daß die Abendmahlshandlung in der christlichen Urgemeinde als der höchste Act der Communion, als der innerste Kern, als der Ziel- und Gipfelpunct des eigentlichen Gemeinde-Gottesdienstes entschieden hervortrat, und daß er der alle andern Acte zusammenfassende und um sich versammelnde Hauptact sei. Das Abendmahl wird nicht erst im nachapostolischen Zeitalter immer mehr und mehr Mittel- und Strebepunct des Cultus, wie Nitzsch a. a. O. S. 267 meint, sondern muß es seiner Dignität nach von Hause aus sein, und ist es auch von Anfang an. Die spätere Ablenkung von der richtigen Spur besteht nicht darin, daß das Abendmahl dazu gemacht, sondern wie es als solches angesehen und behandelt wird. Wo anders sollen wir auch den Schwerpunct suchen, da die Zusammenkünfte im Tempel theils vorübergehender, mit den besonderen Verhältnissen der ersten Gemeinde zusammenhängender Natur sind, theils ihrer missionirenden Tendenz nach selbst zu den engeren Versammlungen hinstreben? Diese aber sind Mahlzeiten, die ihre Begründung, Entstehung und Bestimmung in dem Sacrament des Abendmahls haben.

Zu demselben Resultat werden wir auch geführt, wenn wir erwägen, daß der wahre Begriff des christlichen Cultus

die innigste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in sich schließt, und daß das Abendmahl der göttlichen Stiftung gemäß der höchste Vollzugsact dieser Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn und untereinander ist. Seine Feier muß darum auch, weit entfernt isolirt oder beziehungslos dastehen zu können, vielmehr alle andern Acte sich voraussetzen und auf sich beziehen. Denn wie die Einsetzung desselben selbst der Schlußpunct der neutestamentlichen Anordnungen und Stiftungen ist, der die ganze Heilsoffenbarung zu seiner Voraussetzung hat und wie in einem Brennpunct in sich concentrirt; so ist seine Feier auch subjectiverseits die Consummation des Gemeindelebens, und setzt um würdig begangen und heilsam genossen zu werden, den empfangenden und bekennenden Glauben, das verlangende und dankende Gebet voraus. Ohne Predigt des Worts kommt aber und bleibt nicht der Glaube, der allein recht bekennt, erhörlich bittet, freudig dankt. Darum konnte sich auch die erste Gemeinde nicht um den Tisch des Herrn sammeln, ohne sich als glaubende und bekennende, bittende und dankende Christengemeinde auf Grund des prophetischen und apostolischen Worts bethätigt zu haben und zu bethätigen; und konnte sich wiederum nicht als solche erweisen, ohne in dem Abendmahl den Höhe= und Strebepunct ihres Cultus zu erkennen und zu feiern.

4. Das ist das Ergebniß unsrer Untersuchung: wir haben zwei Zusammenkünfte zu unterscheiden, in denen die erste Gemeinde ihr einiges und gemeinsames Christenleben und zugleich ihren besonderen judenchristlichen Charakter kund giebt. Beide sind darum nicht von einander zu trennen. Eine Gemeinde ist ihr Subject, eine *κοινωνία* ihre Voraussetzung, eine *διδαχή* ihr gemeinsames Erbauungsmittel. Aber in dieser Einheit erfaßt und bethätigt sich die Gemeinde nach zwei Seiten: dort nach ihrer Beziehung und Bedeutung für Israel, hier nach

ihrer Unterscheidung von Israel; dort vorwiegend als werdende, sich sammelnde, hier als gewordene und versammelte. Darum ist auch ihre διδαχὴ dort die evangelistische, hier die homiletische. Die Scheidungslinie zwischen beiden bildet aber die Taufe, welche der ersten Bethätigung ihre Richtung und ihr Ziel anweist, während sie der andern sich als ihre Basis unterbreitet. Demnach verhalten sich die beiden Zusammenkünfte zueinander wie zwei, nur räumlich und zeitlich getrennte Hauptzweige eines und desselben, sich nach außen und innen bewegenden Gemeinschafts- und Cultus-Lebens. Wort und Gebet, nur mit verschiedener Bestimmtheit, sind das Gemeinsame; Taufe und Abendmahl begründen den Unterschied. Denn der exoterische, evangelistische Gottesdienst hat das verkündigte Wort zu seinem Centrum, die Taufe als zu vollziehende, zu seinem Ziel; der esoterische, homiletisch-eucharistische dagegen setzt die Taufe als seine Basis voraus und hat den wirklichen Vollzug des Abendmahls zu seinem Mittelpunct, während das Wort das die ganze Handlung begleitende und umschließende Element desselben bildet.

In dieser Doppelgestalt des urchristlichen Cultus kommt gleichermaaßen das didaktische wie das sacramentliche, und das objective wie das subjective Element des Christenthums zu seinem vollen Recht; und zugleich ist uns hierin auch schon dem Wesen nach die spätere, doch immer mehr von ihrem Ursprung sich entfernende Unterscheidung der missa catechumenorum und fidelium gegeben. Nehmen wir noch hinzu die oben angedeuteten, allerdings nur partiellen, durch besondere Veranlassung hervorgerufenen Gebets-Versammlungen; erwägen wir ferner, daß die Christen bei ihrer Theilnahme an dem Gottesdienst im Tempel sich nicht selten auf den dort vollzogenen Gebetsdienst beschränkt haben werden, so erkennen wir, daß jedes der drei Hauptelemente des Cultus das Substrat zu einem entsprechenden Gemeinde-Gottesdienste hergab, und

daß wir schon hier die ersten Keime zu den später sich bestimmter entwickelnden, verschiedenen Arten und Formen von Gemeinde-Culten entdecken können, die endlich in der Zeit der vollständig ausgebildeten Liturgie, namentlich des Occidents, in der Ordnung des Haupt-Gottesdienstes alle zu Einem Ganzen organisch verbunden wurden [1]).

III. Grundcharakter und Form des Gottesdienstes.

1. Hat die Abendmahlshandlung in dem urchristlichen Gottesdienst eine so constitutive, den ganzen Cultus producirende und dirigirende Bedeutung, wie wir glauben erwiesen zu haben, so ist es nicht mehr schwer, besonders wenn wir uns zugleich den Inhalt und die Tendenz des Briefs an die Hebräer vergegenwärtigen, den Grundcharakter desselben zu bestimmen. Er ist, richtig verstanden, ein neuer, gemeinsamer Opferdienst im Geist und in der Wahrheit, denn er besteht wesentlich in der täglich wiederholten sacramentlichen Feier des die expiatorischen Opfer jeglicher Art abolirenden, einmaligen, vollkommen und ewig gültigen Opfertodes Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen, und ist zugleich als diese That ein geistliches Glaubens- und Bekenntniß-Opfer, Bitt-, Lob- und Dankopfer der Gemeinde. Ihr Gottesdienst ist seinem Wesen nach öffentliche und private Verkündigung und Aneignung des versöhnenden und heiligen-

---

1) Der römische Ordo Missae, der die historische Grundlage der lutherischen Liturgie des Haupt-Gottesdienstes bildet, hat den altkatholischen sonntägigen Frühgottesdienst in den Hauptgottesdienst hereingezogen und mit diesem eng zusammengeschlossen, so daß der letztere nun die Bestandtheile dreier von Hause aus getrennter, gottesdienstlicher Versammlungen in sich vereinigt: der Katechumenen-, der Gläubigen-Messe, und jenes Frühgottesdienstes.

den Opfertodes des Herrn durch Lehre, Gebet und Handlung, bis daß er kommt. Um diesen Punct bewegen sich auch stehend die uns überlieferten Reden und Gebete der Apostel. Dieses Opfer verkündigen die Christen der Welt glaubend und lebend, bekennend und betend; dessen gedenken sie in der Stille, sich gegenseitig lehrend und ermahnend; das feiern sie betend und bittend, das genießen sie lobend und dankend mit aller Freude und Einfalt des Herzens. Und in dem Allen stellen sie sich zugleich dem Herrn und der Welt dar als ein lebendiges und freudiges Opfer seines Namens und seiner Ehre. Das war die Seele ihres täglichen Cultus; darin bekundete sich dieser als ein Gottesdienst in der christlichen Wahrheit und Gemeinschaft *κατ' ἐξοχήν*.

So unleugbar das grade aus dem Schreiben an die Hebräer uns entgegentritt, wie wir später gehörigen Orts noch mehr erkennen werden, so müssen wir es auch besonders von den Judenchristen erwarten, deren gottesdienstliches Leben sich bisher um das Opfer bewegt hatte, und die darum besonders bedürftig und befähigt waren, auch ihren christlichen Gottesdienst in diesem Sinne aufzufassen und zu feiern. Anders hätte er sie unbefriedigt lassen müssen. Also nicht trotz ihres israelitischen Charakters, sondern eben wegen desselben mußten schon die ersten Christen für die neutestamentliche Opferidee besonders aufgeschlossen sein. Dazu waren sie vor jeder heidenchristlichen Gemeinde vorzugsweise vorbereitet; denn grade in diesem Punct schloß der alte Bund schon den neuen, als seine Wahrheit und Vollendung in sich. Eben in ihm konnten jene Christen ihr alttestamentliches Bewußtsein bewahren, ohne das neutestamentliche zu verleugnen, und umgekehrt dieses lebendig und rein in Lehre und Cultus zur Darstellung bringen, ohne jenes im Wesentlichen aufzugeben.

Wenn dagegen geltend gemacht wird, daß das schon ein tieferes und geistiges Verständniß zugleich des alten und des

neuen Bundes voraussetze, wie wir ein solches von den ersten Christen noch nicht zu erwarten berechtigt seien; so ist darauf einerseits zu erwidern, daß eben diese Gemeinde, wie keine andere, die vom Geiste Gottes erleuchteten Apostel selbst zu ständigen Lehrern und Leitern hatte, daß sie gewiß unter solcher Leitung fleißig in den Propheten forschte und von ihnen lernte, und daß mit unsrer Behauptung, wie schon oben bemerkt, eine fernere und vollere Entfaltung jener Idee nicht ausgeschlossen ist. Von der andern Seite aber müssen wir gegen die Anschauung von Thiersch und gegen ähnliche entschieden in Abrede stellen, als habe es zur Auffassung der christlichen Opferidee erst wer weiß welcher tiefen Gnosis bedurft. Das Zeugniß von Christo, dem Lamme Gottes, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29; Act. 8, 32 ff.), das Factum seines Todes und der Einsetzung des Abendmahls, schließen diese Idee klar und deutlich in sich; sie ist selbst das substanziell Christliche, das Einfachste und Schlichteste. Und es hat umgekehrt erst vieler Künste alexandrinischer und häretischer Gnosis alter und neuer Zeit bedurft, um entweder dieselbe spiritualistisch und materialistisch zu entstellen, oder sie ganz in Vergessenheit zu bringen. Ehe wir aber diesen Gegenstand hier verlassen, um ihn später wieder aufzunehmen und weiter zu entwickeln, sei nur noch bemerkt, daß wir allein bei unsrer Auffassung von dem Charakter des urchristlichen Cultus auch in den Stand gesetzt werden zu verstehen, wie verhältnißmäßig schon so bald, und dann in rascher Entwicklung eine so gewaltige Entstellung der ursprünglichen Idee, wie die spätere Opfertheorie, in den christlichen Cultus so unbemerkt sich einschleichen, und auf dem Boden desselben so leicht aufkommen und so weit um sich wuchern konnte.

2. Richten wir ferner unsren Blick auf die formelle Ausbildung des Cultus und namentlich auf die

Anordnung seiner einzelnen Elemente, so müssen wir wiederholen, daß anfangs Cultus und Leben überhaupt nicht bestimmt geschieden sind, daß der erstere sich darum noch weit überwiegend in seiner ursprünglichen christlich-ethischen Sphäre, und noch nicht in der entwickelteren liturgischen bewegt, am wenigsten aber sogleich in einer fertigen und ausgebildeten Form dasteht, sondern mit großer Einfachheit und Freiheit auftritt. Aber grade deshalb, weil er sich absichtslos und frei von innen heraus gestaltete, konnte es nicht fehlen, daß die Ordnung seiner Hauptbestandtheile eine naturgemäße, dem psychologischen Gesetz des christlichen Glaubenslebens entsprechende war. Doch auch hier müssen wir zwischen den weiteren und den engeren Zusammenkünften unterscheiden.

Die letzteren, als die specifisch christlichen, nahmen auch eine neue und selbständige Production in Anspruch, und schlossen sich gewiß eng an ihr Vorbild, die letzte Paschafeier des Herrn mit seinen Jüngern an. Das Darbringen der Gaben, das Halten der Mahlzeit in Verbindung mit Psalmen-Gesang, Gebet, Unterredung, bildete den Voract, auf welchen das segnende Brodbrechen unter Lob- und Dankgebeten und Gesängen (ὑμνήσαντες Matth. 26, 30) folgte; mit einem Segensspruch mochte die Feier schließen. Von einem Gebrauch des Vaterunsers erfahren wir nichts; doch sehe ich keinen Grund ein, der kirchlichen Tradition zu widersprechen, die uns bezeugt, daß schon die Apostel dieses Gebet bei der Abendmahlsfeier gesprochen haben.

Anders verhielt es sich mit den ersten und öffentlichen Zusammenkünften. Diese, in ihrem anfänglichen Anschluß an den synagogischen Dienst in den Tempelhallen, fanden hier eine Form schon vor, in die sie sich zu fügen hatten; und die Aneignung derselben in ihren Grundzügen konnte später um so freier und leichter geschehen, als die Anordnung der Haupt-Elemente eine in der Natur der Sache liegende und mit ihr

nothwendig immer wiederkehrende war [1]). Psalmodie, Vorlesungen aus den heiligen Schriften, explicative und applicative Verkündigung, Gebet und Segen folgten sich hier in naturgemäßer Ordnung.

3. Wenn aber anfangs noch die Form des letzten Gottesdienstes wenig Selbständiges, die des andern noch wenig Bestimmtes enthielt, so mußte sich doch bald das Bedürfniß und der Trieb nach einer geordneteren Gestaltung desselben besonders von zwei Seiten her geltend machen.

Die Gemeinde konnte in dem ersten Stadium der Unmittelbarkeit und wunderbaren Geistesergriffenheit ihres Lebens nicht lange verharren. Der Unterschied zwischen dem gottesdienstlichen und dem alltäglichen, berufsmäßigen Leben mußte wieder hervortreten; ein Unterschied, der wiederum nothwendig auch den andern zwischen gottesdienstlichen und gewöhnlichen Stunden und Tagen, und den zwischen mehr oder minder feierlichen Gottesdiensten zur Folge hatte. Auch blieb den Judenchristen der Sabbath ein vor den übrigen ausgezeichneter Tag, an welchem ihre Gottesdienste von selbst und nach alt hergebrachter Sitte [2]) den Charakter größerer Ausführlichkeit und Feierlichkeit angenommen haben werden. Dazu gesellte sich gewiß schon früh auch die Sonntagsfeier. Freilich könnte man aus dem oft wiederkehrenden *πᾶσαν ἡμέραν* schließen, daß der Jerusalemischen Gemeinde, deren Leben Ein Gottesdienst war, auch die Auszeichnung Eines Tages vor den andern fern liegen und fremd sein mußte. Bedenkt man aber einerseits, daß hier nur von ihren ersten Anfängen die Rede ist, und andrerseits, daß ihr Zusammenhang mit dem Tempeldienst und der bestehenden Sitte und

1) Eine Beschreibung der synagogischen Liturgie, freilich in ihrer späteren Gestalt, giebt Vitringa aus Maimonides (Hilcoth Tephill.) a. a. O. L. III, P. II, cap. 16 u. 17 pag. 1060 ff., womit P. I, cap. 6 u. 7 pag. 685 ff. zu verbinden ist.

2) Num. 28, 9. 10; und Vitringa a. a. O. pag. 1097.

Ordnung nothwendig eine Feier des Sabbaths mit sich führte, und daß ihr das Factum der Auferstehung des Herrn, wie der Ausgießung des heiligen Geistes, dem sie ihr Dasein und ihren Bestand verdankte, entschieden von constitutiver Bedeutung sein mußte (4, 33), — so liegt der Gedanke sehr nahe daß jener Gemeinde der Wochentag, der sie an diese Thatsachen erinnerte, vor den andern hervorragte, und daß ihr schon früh der Sonntag neben dem Sabbath ein ausgezeichneterer Tag wurde, obgleich sie alle Tage als gleich heilig und als auf gleiche Weise dem Herrn geweiht betrachtete[1])

Dazu kam noch ein zweiter Umstand. Die anfängliche Lebenseinrichtung der Christen konnte nur in Friedenszeiten von Bestand sein. Sie mußte sich ändern, namentlich mußte sich allmählig eine Sonderung der Gemeinde von dem Tempel und der Synagoge anbahnen, als die anfänglich günstige Stimmung des Volks nachließ und immer entschiedener in Haß und Verfolgung umschlug (Act. 6, 9 ff.; 8, 1 ff.; 12, 1 ff.). Zwar wird die Christengemeinde auch in solchen Zeiten ihre Zusammenkünfte zum Beten und zum Predigen und Hören des Worts nicht aufgegeben haben, aber die Tempelhallen

---

1) Wir können darum Neander's Urtheil (a. a. O. S. 273) nicht ohne weiteres unterschreiben, daß man auf jeden Fall den Ursprung der kirchlichen Auszeichnung des Sonntags nicht von den jüdisch-christlichen Gemeinden abzuleiten habe. Um der Stellung willen, welche die Jerusalemische Muttergemeinde im apostolischen Zeitalter einnimmt, können wir nicht glauben, daß diese Sitte sich unter den Heidenchristen allgemein verbreiten konnte, ohne jene Gemeinde zur Vorgängerin gehabt zu haben; und müssen Mosheim Recht geben, wenn er (a. a. O. S. 116 Anmerk. 2) fragt: Ecquis S. Paulum, Apostolum, gnarum disciplinae Hierosolymitanae, alium sibi persuadent diem sacris publicis destinare voluisse, quam illum, quo reliquos Apostolos Hierosolymis degentes, conventus agere solere noverat?

waren ihr für dieselben wenigstens zeitweilig verschlossen, und sie sah sich auch in dieser Beziehung auf ihre Häuser beschränkt. Ueberhaupt mußte diese ihnen abgenöthigte Loslösung von der Tempelgemeinschaft für die Judenchristen von großer Bedeutung werden, und ihren Blick zugleich vertiefen und erweitern. Denn die Feindschaft ihres Volks, die ein Band nach dem andern zu zerreißen gewillt und bemüht war, mußte es ihnen immer klarer machen, daß sie sich als eine selbständige, von der jüdischen Volks- und Cultus-Gemeinschaft unabhängige Gemeinde von Christen anzusehen und darzustellen haben [1]). Dies Bewußtsein konnte aber nicht ohne Einfluß auch selbst auf die formelle Ausbildung ihres Gottesdienstes bleiben, und mußte an seinem Theil dazu beitragen, ihm eine selbständigere und festere Haltung zu geben.

Aus allen diesen Gründen erscheint es uns mehr als wahrscheinlich, daß wir in den beiden bezeichneten Umständen: in der allmähligen Ablösung der Christen vom Tempelverbande, und in der ausgezeichneteren Feier des Sabbaths und des Sonntags, die ersten und nächsten Veranlassungen zu einer bestimmteren und geordneteren Gestaltung des urchristlichen Gottesdienstes sehen dürfen.

IV. Verhältniß zur Synagoge und zum Tempel.

1. Zwar sind wir über die Zeit hinaus, wo man wie den alttestamentlichen, so auch den neutestamentlichen Cultus meinte auf dem Wege der äußerlich comparativen Cultus-Geschichte beleuchten und erklären zu können. Dennoch ist die Annahme einer überwiegenden Verwandtschaft des urchristlichen Gottesdienstes mit dem der Synagoge, nach Geist und Form,

---

1) Vergl. Neander a. a. O. S. 96.

noch jetzt eine ziemlich allgemein recipirte und verbreitete. Freilich hat dieselbe gegenwärtig nicht mehr die dogmatische Bedeutung, die ihr eine frühere Zeit beilegte, in welcher eine irregeleitete Apologetik und Polemik für und gegen den Romanismus oder den englischen Episkopalismus sich dieser Frage bemächtigt hatte und die eigentliche Sachlage ganz verschob. Trotz dessen möchte jene Annahme ihren tieferen Grund in der noch immer unsichern und befangenen Stellung haben, welche die neuere Theologie zum alten Testament einnimmt, und in der Vorliebe, die sie überhaupt für die nachexilische Periode des Judenthums an den Tag legt. Sie kann sich noch nicht ganz von der großen Herabsetzung und Geringschätzung erholen, die das alte Testament zu seiner Zeit erfahren, und die wir auch für den Grundschaden der Theologie Schleiermacher's halten müssen. Wie man nun für die neutestamentlichen Grundbegriffe nicht so sehr auf die eigentliche und einzige historische Bildungsstätte derselben, auf Moses und die Propheten, meint zurückgehen zu müssen, sondern vielmehr auf Philo und die Apokryphen, so blickt man auch für die Erklärung der urchristlichen Institutionen vorwiegend auf die Synagoge und ihre Einrichtungen.

Es ist hier nicht der Ort, den Nachweis dafür zu liefern, von welcher unmittelbaren und unentbehrlichen Bedeutung das alte Testament auch für die dogmatischen und ethischen Grundbegriffe des neuen ist, und wie eine Dogmatik, die auf diese gottgegebene, historische Grundlage mehr oder minder verzichtet, nothwendig zu andern und fremden, das Verständniß erschwerenden und trübenden Voraussetzungen, namentlich religionsphilosophischer Art, ihre Zuflucht nehmen muß. Wir haben es vielmehr speciell mit der Frage zu thun, ob der urchristliche Gottesdienst als eine Nachbildung des synagogischen anzusehen sei, oder nicht. Nun ist es freilich in der Natur der Sache begründet, daß eine neue Lebens-Gestaltung niemals den geschichtlichen Boden verleugnen kann, auf dem sie vor sich geht,

und die Ansicht, daß deshalb die Synagoge einen großen Einfluß auf den Cultus der Judenchristen ausgeübt haben müsse, ist eine naheliegende. Dennoch hat dies weder in der Weise, noch in dem Maaße statt gefunden, wie gewöhnlich seit Vitringa angenommen wird. Denn ungeachtet der wichtigen Bedenken, die schon Mosheim [1]) gegen die Ansicht Vitringa's erhoben, wird der Letztere auch jetzt noch häufig als eine Autorität betrachtet, die diese Frage erledigt und die Acten abgeschlossen habe.

Dennoch zeigt eine genauere Untersuchung, daß Vitringa diese ganze Frage ebenso einseitig und schief aufgefaßt, als er sie mit einer seltenen Gelehrsamkeit und Gründlichkeit behandelt hat. Diese Einseitigkeit giebt sich, was den Gottesdienst anlangt, besonders in folgenden drei Puncten kund. Zuerst in dem falsch polemischen Interesse gegen die römische Kirche, das er offen und naiv genug ist in den Prolegg. Cap. VI pag. 75 als Princip seiner Untersuchung an die Spitze zu stellen und unverhohlen auszusprechen. Ferner in dem gespannten Gegensatz, in welchem er eigenmächtig den Tempel- und den Synagogen-Cultus einander gegenüberstellt; und demgemäß in der Ueberschätzung des letzteren, als des höheren, vergeistigten cultus moralis, auf Kosten des vermeintlich niederen, ceremonial-gesetzlichen Tempeldienstes. Endlich in der irrigen Voraussetzung, als hätten die Apostel und ersten Christen bei der Einrichtung ihres Gottesdienstes sich die Synagoge zum Muster genommen, so daß sie eine Nachahmung dieses Cultus absichtlich intendirt, und dieselbe in getreuer Copie auf alle Einzelheiten extendirt haben sollen [2]).

---

1) Institt. hist. christ. majores. Helmst. 1739. pag. 168 ff.

2) Man vergl. nur beispielsweise, wie pedantisch L. III, P. I. Cap. 8, u. P. II, Cap. 12 u. 19 die Parallele zwischen den Vorträgen und Gebeten in den Christen-Versammlungen und denen in der Synagoge bis ins Kleinste durchgeführt wird.

2. Der Hauptgrund, den wir gegen diese und ihr ähnliche Betrachtungsweisen neuerer Zeit geltend zu machen haben, beruht in einer principiell differenten Anschauung, nach welcher wir davon glauben ausgehen zu müssen, daß es sich bei jedem einzelnen Cultuselement vor allem um die Zurückführung desselben auf das Princip und das Wesen des Christenthums handele, aus welchem es erklärt sein will. Das gewöhnliche comparative Verfahren dagegen bleibt größtentheils bei der Außenseite, bei der zufälligen Aehnlichkeit stehen und führt auch nur um die Sache herum und nicht in sie hinein. Nach unsrer Voraussetzung kann aber bei dem urchristlichen Cultus überhaupt von einer äußern Ableitung, Uebertragung oder Nachahmung gar nicht die Rede sein, gleichviel ob man dabei an den Tempel oder an die Synagoge oder gar an außertestamentliche Culte denken möge. Auch wissen davon die Schriften des neuen Testaments nichts. Erst in der nachapostolischen Zeit, als man das Christenthum allmählig als eine nova lex zu betrachten anfing, da ist auch, gleichen Schritt haltend mit der Entwicklung dieser Anschauung, ein absichtliches Streben sichtlich den christlichen Cultus nach alttestamentlichen Vorbildern zu gestalten. Aber die Bestreiter der römischerseits behaupteten Einrichtung des urchristlichen Gottesdienstes nach dem Vorbilde des Tempels machen sich desselben falschen Princips schuldig, wenn sie, wie Vitringa, bei sonst gleichem Verfahren nur an die Stelle des Tempels die Synagoge setzen.

Dagegen müssen wir uns auf jenes Wort des Herrn zur Samariterin berufen: Es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet; sondern die rechten Anbeter werden ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh. 4, 21. 23). Damit ist das Eintreten eines, den christlichen Gottesdienst von allen früheren specifisch unterscheidenden Cultusprincips verheißen, und diese Verheißung

ist auch seit dem Pfingsttage in Wirklichkeit getreten. Die Quelle des christlichen Cultus liegt im Christenthum selbst; er ist ein eigenthümliches Product desselben nach Grund und Wesen und — Erscheinungsform. Seine durchweg durch Christi Person und Geist bestimmte, geistige, ethische und freie Natur stellt ihn in solchen Gegensatz gegen alle vorchristlichen Culte, daß er schlechterdings von keinem derselben, nicht blos nach seinem Inhalt, sondern auch nicht nach seiner Form abgeleitet werden kann. Denn hier sind Form und Inhalt so untrennbar verbunden, daß die erstere an keinem Puncte als eine neben dem letzteren schon irgendwie fertige und anderswoher genommene angesehen werden kann. Auch tritt uns die Gemeinde zu Jerusalem sogleich als eine ursprüngliche, von der Machtwirkung des göttlichen Geistes ausgehende und getragene entgegen, die in sich selbst: in den ihr anvertrauten Verheißungen und Stiftungen des Herrn, in dem Geist, der sie erfüllte, in den Aposteln, die sie leiteten, alle Bedingungen zu einer selbständigen Gestaltung des Lebens überhaupt und des Cultus insonderheit hatte. Als solche tritt sie auch gleich von Anfang an in die Erscheinung. Und darin giebt sich auch die eine, die producirende Seite der cultusbildenden Thätigkeit des christlichen Geistes kund.

Nicht minder ist aber auch seine andere, die assimilirende, in Betracht zu ziehen. Wie das ganze Christenthum, so ist auch sein cultusbildendes Princip in eine besondere geschichtliche Bestimmtheit des äußern Lebens hineingestellt, namentlich in den historischen Zusammenhang mit dem Judenthum. Das hierbei vorgefundene wird aber von der ersten christlichen Gemeinde nicht in äußerer Weise herübergenommen und nachgeahmt. Sondern wie ein gesunder Körper die Elemente, die er aufnimmt, in Fleisch und Blut verwandelt, so ist auch für das cultusbildende Princip des Urchristenthums Alles, was es von Cultus-Acten nicht blos in der Synagoge, sondern auch

im Tempeldienst vorfand, der Stoff, den es in kritischer Weise sich assimilirt, und an welchem es sein Wesen zur Erscheinung bringt, indem es sich daraus selbständig seinen eignen Leib schafft. Und wenn es nun auf solche Weise hier wie dort zum Lesen und Lehren, Singen, Beten und Opfern, Essen und Trinken kommt, wenn daher eine gewisse Aehnlichkeit der Formen nicht geleugnet werden kann, so folgt daraus noch gar nichts für die Uebereinstimmung eines solchen Cultus mit dem der Synagoge. Denn theils sind dies Acte, in denen naturgemäß sich mehr oder weniger ein jeglicher Cultus darstellen wird, also gemeinsame Kennzeichen und Darstellungs-Mittel aller Culte; theils können dieselben Acte auch im Tempel- oder Synagogendienst vorgenommen werden, und sind doch von ganz verschiedener Bedeutung, weil ihr Inhalt ein verschiedener ist [1]).

Am schlagendsten zeigt sich das Irrige und Aeußerliche eines auf solche Aehnlichkeiten gebauten Schlusses, wenn Vitringa (a. a. O. pag. 44) als Beweis für die Verwandtschaft des synagogischen und des christlichen Gottesdienstes anführt, daß dort wie hier kein Ceremonial-Opferdienst statt fand. Denn, zunächst noch abgesehen von der dabei durchblickenden, einseitigen Auffassung des christlichen Cultus selbst, so verwandelt die einfache Frage nach dem Warum des Wegfallens der Opfer in der Synagoge und in der Christenversammlung, die scheinbare Aehnlichkeit in eine radicale Verschiedenheit. Ja bei näherer Untersuchung möchte sich grade in diesem Punct, trotz der bestehenden großen Differenz, eine nähere Verwandtschaft des christlichen Cultus mit dem Tempeldienst aufweisen lassen. Ueberhaupt aber ist nicht recht einzusehen, weshalb der urchrist-

1) Diesen Grund besonders hat auch Mosheim (a. a. O. pag. 170 u. 171) gegen Vitringa geltend gemacht, und zugleich treffend auf die Unsicherheit hingewiesen, in welcher sich derselbe bei seiner Argumentation bewegt.

liche Cultus, die eben berührten Opfer abgerechnet, eine innigere Beziehung zur Synagoge als zum Tempel gehabt haben solle. Aus der Aehnlichkeit der Cultus-Acte kann wenigstens dieser Schluß nicht gezogen werden; da mit Ausnahme der regelmäßigen Lectionen, auch mit dem Räucher- und Opferdienst im Tempel Gebet, Psalmengesang, Segen verbunden war. Vitringa selbst giebt (pag. 27 ff.) die große Uebereinstimmung beider Cultus-Arten zu. Und was die regelmäßige Lection anlangt, so fand eine solche beim Tempeldienst zwar nicht statt, aber theils hatte sie doch ihr Vorbild in den feierlichen Vorlesungen, die zu bestimmten Zeiten auch hier vorgenommen wurden, zu welchem Zweck auch im Vorhof des Tempels ein Pult aufgestellt war (vergl. Vitringa pag. 38 u. 39); theils erfahren wir aus dem neuen Testament gar nicht näher, wie viel und in welcher Weise bei den Zusammenkünften der Christen von den Lectionen Gebrauch gemacht worden ist. Jedenfalls aber ist anzunehmen, daß dabei die scrupulösen Förmlichkeiten der synagogischen Lectionsweise nicht beobachtet worden sind.

3. Doch für die nähere Verwandtschaft des urchristlichen Cultus mit dem der Synagoge berufen sich die Vertheidiger derselben auf den im Vergleich mit dem Tempeldienst geistigeren Charakter des letzteren. Wie Vitringa ihn als einen cultus moralis bezeichnet, so meint auch Neander (a. a. O. S. 46), daß die Art der hier stattfindenden Erbauung eine auf das Bewußtsein des Geistes sich beziehende, die geistige Theilnahme Aller in Anspruch nehmende, und darum auch eine dem Wesen der neuen, christlichen Gottesverehrung am meisten entsprechende war. — Diese größere Geistigkeit aber, gleichwie die dabei vorausgesetzte Selbständigkeit des synagogischen Cultus müssen wir durchaus bestreiten, und damit die Basis, mit welcher die von uns bekämpfte Ansicht steht oder

fällt. Sie tritt dem Wesen des alttestamentlichen wie des neutestamentlichen Cultus zu nahe, und überschätzt zugleich den Gottesdienst der Synagoge.

Zuvörderst wird dieselbe dem Wesen des christlichen Cultus nicht gerecht. Denn jene Parallelisirung ruht auf einer spiritualistischen Auffassung des Begriffs der Geistigkeit, wie wir sie zwar bei dem reformirten Standpunct Vitringa's ganz erklärlich finden, der wir aber nicht zustimmen können. Weil nach seiner Voraussetzung der christliche Cultus eigentlich nur Wortdienst, Lehre ist, und weil der synagogische sich gleichfalls im Element des Worts ausschließlich bewegt, daher glaubte er auf eine wesentliche Uebereinstimmung beider schließen zu können. Aber er übersah theils welche Verschiedenheit hier zwischen Wort und Wort statt fand, theils von welcher constitutiven und centralen Bedeutung für den urchristlichen Gottesdienst das Sacrament des Abendmahls war; und wie weit deshalb die ersten Christen von jener spiritualistischen, nüchternen Auffassung ihres Cultus entfernt waren, die er ihnen unterbreitet, und die noch gegenwärtig viel zu häufig ihnen zugeschrieben wird. Wohl war ihr Gottesdienst ein im Geist und in der Wahrheit vollzogener, aber von jenem verflüchtigenden Begriff der Geistigkeit wußten sie wahrlich nichts; und ein solcher will auch schlecht auf jene Zeit passen, da die Christen täglich ihren Gottesdienst mit Mahlzeiten feierten, das Brod in den Häusern brachen, und Christi Leib und Blut mit Danksagung genossen.

Ferner aber wird hiebei auch das Wesen des Synagogen- und des Tempeldienstes verkannt, indem der erstere auf Kosten des letzteren überschätzt, dieser selbst unterschätzt wird, und beide in eine ganz unnatürliche Spannung zueinander gesetzt werden. Natürlich kann hier doch nur die Synagoge in Betracht kommen, wie sie vor der letzten Zerstörung des Tempels bestand. So wenig wir nun auch von dieser wissen, da die

ausführlicheren Nachrichten alle aus späterer Zeit stammen, auch wohl nicht sammt und sonders auf die frühere übertragen werden dürfen, so steht das doch fest, daß damals die Synagoge für sich und getrennt vom Tempel nichts zu bedeuten hatte, daß sie vielmehr sich eng an den Tempel und seinen Opferdienst, als an ihren Mittelpunct anschloß, und darin ihr nothwendiges Complement hatte [1]). Wie der Vorhof des Tempels zu synagogischen Gottesdiensten benutzt wurde (Matth. 26; 55; Vitringa pag. 38), so sind diese überhaupt nur als Vorhof zum Räucher= und Opferdienst im Tempel anzusehen. Nicht besser aber steht es mit der Selbständigkeit der Synagoge, wenn man ihre spätere Gestaltung ins Auge faßt und zwischen dieser und der ursprünglichen keinen namhaften Unterschied gelten lassen will. Denn da ist der synagogische Cultus ein mit Absicht nachgebildeter Tempeldienst. So weit es irgend thunlich war, werden die alttestamentlichen ceremonial=gesetzlichen Vorschriften auf jenen übertragen und in ihm beobachtet. Namentlich gilt dies von den Festen und dem Gebetsdienst, der — wie Vitringa pag. 40 ff. zeigt — nach den Bestimmungen des Opfergesetzes eingerichtet war. Kann aber demnach weder in dem einen noch in dem andern Falle von einer Selbständigkeit des synagogischen Cultus die Rede sein, so ist nicht einzusehen, wie man jedwede Rücksichtsnahme auf den Tempeldienst wird umgehen können, selbst bei der Annahme, daß der urchristliche Gottesdienst dem der Synagoge nachgebildet worden sei, da uns dieser selbst auf den Tempel zurückweist, als auf seine Basis, von der er zur Zeit der Apostel entschieden abhängig war, und ohne welche seine spätere Ausbildung nicht zu verstehen ist. Ja in dieser gesetzlichen Abhängigkeit der Synagoge vom Tempel müssen wir keine geringe Differenz zwischen ihrem und dem

---

1) Man erinnere sich nur der gebräuchlichen Opfersendungen und des jährlichen Tempelbesuchs von Seiten der Juden in der Diaspora.

urchristlichen Cultus sehen. Denn während der Tempel für die Urgemeinde nur noch ein äußerer Anknüpfungs- und Anlehnungspunct war, von dem sie ausging, um sich immer mehr von ihm frei zu machen und darin ihre eigentliche Bestimmung zu erfüllen, so hatte die Synagoge in ihm ihr Ziel, ihren Mittel- und Lebenspunct, und verfehlte ihre Aufgabe in dem Maaße, in welchem sie sich von ihm isolirte, oder gezwungenermaaßen isoliren mußte.

Schon aus diesem engen Zusammenhange der Synagoge mit dem Tempel ergiebt sich, wie es um den vorausgesetzten geistigeren und mehr ethischen Charakter ihres Gottesdienstes im Gegensatz zu dem gesetzlichen Tempelcultus stehen mag. Im besten Falle mußte sie den gesetzlichen Standpunct des letzteren theilen, und vermochte nicht sich über ihn zu erheben. Bei näherer Ansicht aber möchte sich ergeben, daß grade in der Synagoge der gesetzliche Geist in einem Maaße der herrschende war, wie es bei dem Tempeldienst nicht der Fall sein konnte. Denn Product einer Zeit, in welcher das Volk Israel, wie früher nie, an starrer, äußerer Gesetzlichkeit darniederlag, und in der die pharisäische Richtung aufs üppigste um sich wuchern konnte, mußte sie auch das Gepräge dieser Zeit tragen. Und je weniger jene Richtung sich des in seinen gottgeordneten Formen unantastbaren Tempeldienstes bemächtigen konnte, um so mehr warf sie sich ganz und gar auf die Synagoge und schnürte mit ihren Satzungen alle Cultusacte in derselben, und namentlich die Gebetsacte, in eine so kleinliche und steife Gesetzlichkeit und formulirte Aeußerlichkeit ein, daß ein freierer, sittlicher Geist dort am wenigsten sich entwickeln konnte; wie auch die spätere Geschichte der Synagoge klar beweist.

Wir können darum, ohne die providentielle Bedeutung der Synagoge, und namentlich ihre Mission unter den Heiden zu verkennen, in ihr doch nicht das überleitende Binde- und

Mittelglied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Cultus erkennen. Weder ist sie dafür nach ihrer dargestellten Beschaffenheit geeignet, noch war das factisch der Fall. Jenes Bindeglied ist auch schon im alten Testament selbst gegeben: in den prophetischen Bestandtheilen desselben. Hier giebt sich schon inmitten des alten Bundes selbst eine wahrhaft freie, geistige und ethische Anschauung vom Cultus kund, an welche auch das neue Testament anknüpft. Weit entfernt aber, daß dieser prophetische Geist in der Synagoge seine Zufluchtsstätte und in ihrem Cultus seine Erscheinungsform gefunden haben sollte, bildete vielmehr dieser Pflegling der pharisäischen Richtung den graden Gegensatz zu ihm, und erfüllte als solcher auch das Volk mit dem stärksten Haß gegen das Christenthum. Was aber dennoch sich auch im Synagogendienst von geistigem und bildlosem Cultus findet, das ist nicht sein Eigenthum, sondern das hat er von dem Tempeldienst empfangen, der sich um nichts weniger denn jener auf das Bewußtsein des Geistes bezog (ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν Joh. 4, 22); und das bildet also auch nicht seinen Gegensatz zum Tempel, sondern mit diesem gemeinsam zum Heidenthum (ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε). Und was der letztere an ceremonialgesetzlicher Gebundenheit hat, das fehlt jenem nicht; aber darin grade überbietet er den Tempeldienst bei weitem, und prägt darin so sehr sein eigenthümliches Wesen aus, daß seine geschichtliche Entwicklung in nichts Anderem besteht, als in der immer größeren Ausbildung jener ängstlichen und starren pharisäischen Gesetzlichkeit. Wie himmelweit von ihm sich der freie, geistige und innerliche Cultus der Urkirche unterscheidet, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Aber eben so möchte auch einleuchten, daß von einem näheren Verwandtschafts-Verhältniß desselben zur Synagoge, geschweige von einer Uebertragung oder Nachahmung des Cultus der letzteren, nicht mehr die Rede sein kann. Die dieser Anschauung zu Grunde liegende Voraussetzung

der Selbständigkeit und Geistigkeit des synagogischen Cultus müssen wir für eine unerweisliche halten.

4. Aus diesen Gründen können wir nur den alttestamentlichen Tempeldienst, und die Synagoge nur sofern sie mit ihm im Zusammenhange steht, als die historische Voraussetzung und den vorbildlichen Typus des urchristlichen Cultus ansehen. Freilich nicht in dem Sinne des Romanismus, dem der neutestamentliche Cultus nur eine christianisirte und idealisirte, aber den ceremonial-gesetzlichen Charakter dennoch bewahrende Copie des alttestamentlichen ist, sowohl in Beziehung auf Zeit und Ort, als auf Personen und Handlungen; wohl aber in dem evangelischen Sinne, wornach der christliche Gottesdienst den alttestamentlichen in sich aufgenommen, ihn nach seinem Prinzip neugestaltet, und ihn zu seiner Erfüllung und Vollendung im Geist und in der Wahrheit erhoben hat. Die Weissagungen des alten Testaments und die Aussagen des neuen Testaments stimmen darin auch untereinander vollkommen überein. Wie schon die Propheten des alten Bundes dieser Auflösung und Erfüllung des Tempeldienstes entgegensehen, wie sie verkündigen, daß der Herr nicht wohne in einem Hause von Menschenhänden gemacht, und nicht Gefallen habe an äußerem Opferdienst (Ps. 51, 18. 19; 4, 6; Jes. 66, 1. 2); wie sie voraussagen, daß der Tempel mit seinen Opfern und Brandopfern zu einem Bethaus aller Völker werden, daß der Herr sich aus den Heiden seine Priester und Leviten nehmen, und daß an allen Orten seinem Namen geräuchert und ein reines Speiseopfer geopfert werden wird in heiligem Schmuck (Jes. 56, 7; 66, 21; Mal. 1, 11; 3, 4; Ps. 110, 3); — so finden wir auch im neuen Testament keine Spur von Bezugnahme auf die Synagogal-Verhältnisse[1]), wohl aber, auch außer dem Brief an

1) Denn die beiden Stellen: Jac. 2, 2 und Hebr. 10, 25, auf die

die Hebräer und der Apokalypse, nicht nur jene anfängliche geschichtliche Anlehnung des christlichen Gottesdienstes an den Tempel, sondern auch die reichste und fast durchgängige Rückbeziehung auf den alttestamentlichen Cultus. Wir haben später ausführlicher darauf einzugehen, und verweisen hier nur auf Stellen, wie: 1 Cor. 5, 6 ff.; 2 Cor. 3, 5 ff.; 1 Cor. 9, 13. 14, in denen grade mit Beziehung auf den Cultus und das Amt des neuen Testaments alttestamentliche Analogien und Parallelen herbeigezogen werden.

Wenn uns aber von der einen Seite dadurch, daß solche Parallelen so häufig vorkommen, der typische und weissagende Charakter des alttestamentlichen und der antitypische und erfüllende des neutestamentlichen Cultus, und somit der innere Lebenszusammenhang beider in der heiligen Schrift bezeugt wird; so ist hier von der andern Seite jede Ausbeutung dieses Zusammenhangs in ceremonial-gesetzlichem oder auch mystisch-gesetzlichem Sinne durch das Bewußtsein abgeschnitten, daß der christlichen Gemeinde eine neue Basis und ein neues Prinzip ihres Cultus gegeben ist, kraft dessen sie dem Gesetze des Buchstabens, das nur der Schatten des Zukünftigen war, enthoben und in das Wesen des Geistes und das Gesetz der Freiheit hineinversetzt ist. *Ἐν τῷ λέγειν καινὴν, πεπαλαίωκε τὴν πρώτην* (Hebr. 8, 13). Ihr Gottesdienst ist eben so wenig eine mystische Uebersetzung und Repetition des Tempeldienstes, als eine verblaßte Vergeistigung desselben. Er ist vielmehr seinem Wesen nach ein reines und freies Product des christlichen Geistes, das zu seinem vorbildlichen Typus nicht die Syna-

Rothe (a. a. O. S. 148) ein so großes Gewicht legt, sagen nichts weiter, als daß die Judenchristen auch ihre Versammlungen mit dem ihnen geläufigen Namen *συναγωγὴ* bezeichneten; wenn nicht der Ausdruck, namentlich in der letzteren Stelle, wo dafür *ἐπισυναγωγὴ* steht, überhaupt in appellativer Bedeutung zu nehmen ist. Vergl. Winer, Realwörterbuch II, pag. 551 s. v.

goge, sondern den Tempeldienst hat, der in ihm zu seiner gänzlichen Auflösung als ceremonial-gesetzlicher Dienst, weil zu seiner realen, besonders in den Bundesstiftungen des Herrn gegebenen Erfüllung, Verklärung und Vollendung kommt. Wird aber dies verkannt, namentlich das Wesen des Abendmahls und seine große Bedeutung für den urchristlichen Cultus, so ist es auch unmöglich, sich von einer gesetzlichen Auffassung des letzteren freizumachen; sei das nun die mystische, die zum Tempel, oder die spiritualistische, die zur Synagoge ihre Zuflucht nimmt. Dabei sind wir weit entfernt zu leugnen, haben es vielmehr schon oben ausgesprochen, daß der urchristliche Gottesdienst für seine Erscheinung Alles benutzte, was er an allgemeinen Cultus-Bedingungen, -Elementen und -Mitteln in seiner geschichtlichen Umgebung, also auch im Synagogendienst, vorfand; aber doch nur so, daß der in der Gemeinde lebende Geist dabei sichtend zu Werke ging, und das Vorgefundene in freier und selbständiger Verarbeitung seinem Wesen assimilirte.

Wird dagegen, wie Vitringa es thut, in absichtlichem Gegensatz zum Tempeldienst, ein näheres Verwandtschafts-Verhältniß zwischen dem urchristlichen Cultus und der Synagoge nach Geist und Form behauptet, so verkennt man zunächst die Stellung, die derselbe nach dem geschichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung im Verhältniß zum alten Bunde und seinem Tempel hat; so scheidet man ferner zu sehr und vermengt gleichzeitig sein Wesen und seine Erscheinung; und trennt endlich so stark die Synagoge von dem Tempel, daß man jener einen vorzüglicheren, vermeintlich geistigeren Charakter beilegt, dagegen an diesem die geistige Natur übersieht, die er trotz seiner alttestamentlichen Hülle hat. Diese Fehler sind nur zu vermeiden, wenn der urchristliche Cultus in die richtige, schriftgemäße Beziehung zum Tempel gesetzt, und darnach aufgefaßt wird. Erst bei dieser Anschauung wird auch

eine organische Betrachtung seiner geschichtlichen Entwicklung, der normalen und der abnormen möglich; denn sie findet wie an der alttestamentlichen, prophetischen Vorzeit, so an der neutestamentlichen, kirchlichen Folgezeit ihre Bestätigung. Unter ihrer Voraussetzung nämlich sehen wir uns auch in den Stand gesetzt, sowohl die noch unbedenkliche Stellung zu verstehen, welche in der unmittelbar nachapostolischen Zeit z. B. ein Clemens Romanus in seiner Parallelisirung des christlichen Cultus mit dem alttestamentlichen einnimmt; als auch die bald darauf beginnende und allmählig wachsende Entstellung uns zu erklären, die der christliche Gottesdienst durch eine ceremonial-gesetzliche Auffassung und Ausbildung zu erleiden hatte, indem man ihn nach der Norm des Tempeldienstes einzurichten bemüht war.

Zweiter Abschnitt.

Der heidenchristliche Cultus.

In neuester Zeit ist der Gegensatz des Juden- und Heidenchristenthums so stark überspannt und im Interesse einer aprioristischen Construction der Entstehung und Entwicklung des Urchristenthums ausgebeutet worden, daß es solchen Bestrebungen gegenüber mehr Pflicht sein möchte, mit allen Kräften die durchgehende Geisteseinheit dieser beiden Haupt-Erscheinungsformen des apostolischen Christenthums geltend zu machen, als auf ihre Unterschiede hinzuweisen. Doch dieser Unterschied, weit entfernt auf einer innern, substanziellen Differenz zu beruhen, zu der man ihn aufzuschrauben sich vergeblich bemüht, documentirt selbst die Einheit des Geistes, und ist nur ein Beweis für die Freiheit und Lebendigkeit desselben, mit welcher er, als der seinem Wesen nach eine und selbige, sich in ruhiger Selbstgewißheit doch anders in Palästina, anders in Klein-Asien und Rom gestalten kann, je nach seinem Zusammentreffen mit einer besonderen geschichtlichen Bestimmtheit des Lebens, die er vorfindet, und je nach der Entwicklungsstufe, die er inzwischen selbst erreicht hat. Denn daß das apostolische Bewußtsein auch nach dem Pfingstfest ein sich entwickelndes war, daß es durch den Geist aus Glauben in Glauben geführt und von einer Klarheit zur andern verklärt wurde (2 Cor. 3, 18), das beweist allein schon hinlänglich

das Ereigniß Actor. 10. — Je weiter aber Christenthum und Heidenthum auseinanderliegen, je mehr letzteres mit sich selbst zerfallen, nach allen Richtungen hin vom Wesen des Götzendienstes durchdrungen und in einem raschen Proceß der Selbstauflösung begriffen war, um so weniger konnte der christliche Geist die hier bestehenden Formen auch nur in dem Maaße respectiren und sich aneignen, als es bei dem ihm verwandten Judenthum der Fall war, um so freier aber, und selbständiger konnte und mußte er sich grade in den heiden-christlichen Gemeinden bewegen und gestalten.

Dazu kommt, daß mit der paulinischen Wirksamkeit das Urchristenthum aus dem Stadium seiner ersten kindlichen Unmittelbarkeit, in welchem es ergriffen und bewältigt von dem neuen Geist, sich noch an die frühere Form desselben anlehnte, in das Stadium selbstbewußter und selbständiger Reife eintritt, und mit dem Apostel vergessend, was dahinten liegt, sich nach vorne streckt, um selbst den zu ergreifen, von dem es ergriffen worden ist. Dieser Charakter giebt sich vorzugsweise in zwei Erscheinungen kund: einmal in dem ernsten Kampf mit jeder versuchten Trübung und Entstellung des christlichen Geistes und des apostolischen *τύπος διδαχῆς*, sei es von Seiten einer judaisirenden Gesetzlichkeit, sei es im Interesse einer ethnisirenden Gnosis; und ferner in der damit zusammenhängenden, und immer mehr sich herausstellenden Nothwendigkeit, dem Geiste eine seinem Wesen entsprechende ausgeprägte Form und Ordnung christlichen Lebens zu geben, doch also, daß jenem die Herrschaft bleibe, und diese an keinem Puncte ihren freien Ursprung verleugne. Es galt jüdischer Unfreiheit und heidnischer Zügellosigkeit gegenüber gleichermaaßen die Selbständigkeit und Geschichtlichkeit, die Freiheit und Ordnung des christlichen Geistes der Wahrheit und der Gemeinsamkeit zu bethätigen und aufrecht zu erhalten. Daß darin das Eigenthümliche der Form der ganzen paulinischen Wirksamkeit in

der Heidenwelt bestand, können wir hier voraussetzen; daß sich aber Dasselbe auch auf dem Gebiet des christlichen Cultus kund gab, das werden wir im Verlauf dieses Abschnitts zu erweisen haben.

Auch der heidenchristliche Cultus hat anfangs einen überwiegend häuslichen, familiären, formlosen Charakter. Die unmittelbare, substanzielle Einheit und Lebendigkeit des Geistes mit seinem reflexionslosen Gestaltungstriebe beherrscht auch ihn. Erst allmählig, und besonders unter den eben angedeuteten Bedingungen, stellt sich die Nothwendigkeit einer festeren Ordnung heraus und ruft diese ins Leben.

I. Vorbedingungen des Gottesdienstes.

Wir gehen von dem Allgemeinen aus, indem wir zuerst die eigenthümliche Bestimmtheit der Gemeinschaft, aus welcher der heidenchristliche Cultus hervorgeht, uns vergegenwärtigen, ferner noch besonders seinen Ursprung und sein Subject ins Auge fassen, und endlich auf sein Verhältniß zum judenchristlichen Cultus, so weit es an dieser Stelle schon möglich ist, achten wollen.

1. Vier Puncte sind es in ernster Beziehung namentlich, die übereinstimmend in allen apostolischen Briefen mit dem bestimmtesten Bewußtsein ausgesprochen werden. Sie betreffen den Gesammt-Charakter der Christengemeinde in ihrer Einheit, die Stellung und Dignität ihrer Glieder, die Grund-Beschaffenheit ihres Lebens und seiner Aeußerungen, und das Ziel desselben.

Im Gegensatz zum alttestamentlichen Tempel, der als ein Abbild des Reiches Gottes in Israel[1]) nur vorbildlich und

1) Vergl. Hengstenberg, Authent. d. Pentat. Band 2. Berlin S. 628 ff.

äußerlich die Gemeinschaft Gottes und seines Volkes darstellte, sieht sich die ganze Christengemeinde selbst als einen heiligen und geistlichen Tempel des lebendigen Gottes an, dessen Grundstein Christus ist; als eine Behausung, in welcher Gott wohnet durch den heiligen Geist, und die auferbauet ist aus den einzelnen Gläubigen, als den lebendigen Steinen, die alle durch dasselbe geistliche Leben erzeugt, von ihm durchströmt, in ihm verbunden sind (Eph. 2, 20—22; 1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 3, 6; 1 Petri 2, 5).

Alle Glieder dieses Tempels haben gleichen Zugang zu Gott und unmittelbaren Verkehr mit ihm (Röm. 5, 1 ff.), denn sie stehen Alle zu ihm in gleichem Verhältnisse durch den Glauben an Christum, in welchem sie mit Gott versöhnet sind. Aufgehoben ist also der alttestamentliche Gegensatz von Priester und Volk, überhaupt jeder prinzipielle und spezifische Unterschied der Gläubigen als solcher in ihrer Beziehung zu Gott und untereinander. Selbst die Apostel nehmen keinen derartigen Unterschied für sich in Anspruch, sondern stellen sich Allen gleich und empfehlen sich der priesterlichen Fürbitte der Gemeinden (1 Thess. 5, 25; 2 Thess. 3, 1; Röm. 1, 11. 12; Eph. 6, 19 u. A.). Alle, sie seien Lehrende oder Lernende, sind Priester Gottes (1 Petri 2, 5. 9; Apoc. 1, 6), die die Salbung des Geistes empfangen haben (1 Joh. 2, 20. 27), in denen Allen er seine erleuchtende, heiligende, versiegelnde Wirksamkeit ausübt (Joh. 6, 45; 7, 38; 1 Thess. 4, 9; 2 Cor. 1, 21. 22; Ephes. 1, 13; 4, 30; 1 Joh. 2, 20—27), und die keiner andern Vermittlung bedürfen (1 Tim. 2, 5), weil sie Alle ihren priesterlichen Gnadenstand ausschließlich und unausgesetzt aus dem einmaligen und vollgültigen Opfer Jesu Christi, des rechten einigen Hohenpriesters, ableiten und empfangen (Hebr. 7, 24—28; 9, 12. 26. 28; 10, 10—14. 19 ff.; 4, 14—16).

Darum bedarf es auch fortan keines versöhnenden

Opfers mehr, weder eines blutigen noch eines unblutigen. Dennoch aber sieht sich das Priestergeschlecht der Christen, auf Grund und in Kraft des Opfers Christi zu einem Opferdienst berufen. Ihr ganzes Sein und Leben ist Ein beständiges, um Christi willen Gott gefälliges, geistliches und heiliges Opfer, eine *προσφορὰ ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, und *εὐπρόσδεκτος τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 15, 16; Phil. 4, 18; 1 Petr. 2, 5), insofern sie sich selbst Gotte hingeben, seinem Willen dienen, und diese selbstverleugnende Opferung in ihrem Glauben, Bekennen, Leiden, im Beten, Loben, Danken, und in den Werken christlicher Barmherzigkeit und Liebe beweisen (Röm. 12, 1; Phil. 2, 17; 4, 18; 2. Thimoth. 4, 6; 1. Petri 2, 5. 9; Hebr. 13, 15. 16). Das ist auch ihr rechter, vernünftiger, heiliger Gottesdienst (*λατρεία* Röm. 12, 1; *θρησκεία* Jac. 1, 27; *λειτουργία* Phil. 2, 17).

Zweck und Ziel aber aller christlich-priesterlichen Lebensthätigkeit ist die Erbauung, die *οἰκοδομή*. Der oberste Grundsatz, nach welchem jene geübt und beurtheilt sein will, dem sie sich schlechterdings unterzuordnen hat, ist: *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* (1. Cor. 14, 26; 6, 12; 10, 23; Röm. 14, 19). Die subjectivistische Verkümmerung, die dieser Begriff durch einseitige Beschränkung desselben auf die individuelle Gefühlserregung erlitten, ist dem neutestamentlichen Sprachgebrauch durchaus fremd. Ihm ist *οἰκοδομὴ* das Gegründetwerden auf den rechten Grund, Christum, und das allseitige Wachsen und Festwerden der Gläubigen auf demselben, in einheitlichem Zusammenhange mit dem ganzen Leibe christlicher Gemeinschaft. Jeder Einzelne für sich und die ganze Gemeinde soll ein Bau Christi werden; und jeder Einzelne ist da an seinem Theil zugleich Einer, der da erbaut sich und die Gemeinde, und der von ihr erbaut wird (1. Cor. 3, 11 ff.; Ephes. 2, 20 ff.; 4, 12. 16. 29; Col. 2, 7. 19; 1. Petri 2, 5; Röm. 15, 2; Jud. 20). Weil aber die *οἰκοδομὴ* der Zweck aller christlichen

Lebensäußerung ist, so ist sie auch selbstverständlich das Maaß und die Schranke, nach welcher die individuelle christliche Freiheit sich selbst zu bestimmen und zu beschränken hat (1. Cor. 10, 23). Denn höher als das *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖν* muß ihr das *ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖν* stehen (1. Cor. 14, 4)[1])

Hiermit sind alle Bedingungen zu einem wahrhaften Gemeinde-Gottesdienst gegeben. Wie Christus, das Haupt, in seiner Person das wahre Heiligthum, der rechte Hohepriester, das vollkommene Opfer ist, so ist auch sein Leib, die auf ihm erbaute und sich erbauende Gemeinde, zugleich Tempel, Priester und Opfer in einer Collectiv-Person, und als solche allein zur Feier auch eines wahren äußeren Gottesdienstes berechtigt und befähigt. Es fragt sich aber, bedarf auch diese Gemeinde noch des äußeren gemeinsamen Cultus, da ihr ganzes Leben ein beständiges, Gott geweihtes Opfer ist? und kann sie einen solchen Cultus vollziehen, da alle ihre Glieder in wesentlich gleichem Verhältniß zueinander stehen?

2. Weit entfernt, daß der allgemeine priesterliche Opferdienst aller Christen die Gemeinde der Nothwendigkeit eines besonderen *cultus publicus* und *externus* überhöbe, liegt grade in ihm das Bedürfniß und die Forderung eines solchen, damit in diesem jener allgemeine Christenberuf zu seinem directen und concreten Ausdruck komme, und wiederum durch ihn in Jedem gesund und wirksam, bleibend und wachsend erhalten werde. War doch den Gläubigen ihr Verhältniß zu Christo ein viel zu selbständiges und allbedingendes, reales und persönliches, als daß sie sich — wie heut zu Tage nicht selten behauptet und gefordert wird[2]) — mit der allgemeinen Darstellung des-

---

1) Vergl. Harleß, christl. Ethik. 4. Aufl. Stuttg. 1849. §. 38 a, S. 166 ff.; und Neander a. a. O. S. 233 Anmerk.

2) Besonders von Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, Band 1, Wittenberg 1837; namentlich S. 33—47.

selben im Leben hätten begnügen können. Sie mußte vielmehr den dringendsten Trieb haben, dieses Grundverhältniß nicht bloß in seinen abgeleiteten Wirkungen, sondern als solches selbst, nach seinem ursprünglichen Wesen und auf eine ihm entsprechende, selbständige Weise kund zu geben. Durch ihr allgemeines, Gott dienendes Leben wird der Cultus nicht unnöthig gemacht oder in den Hintergrund gestellt, sondern umgekehrt ist es dieser, der auch jenes alltägliche Leben in seine Sphäre emporhebt, und ihm erst seine Weihe giebt. Wissen sie doch ferner, daß sie Alles, was sie sind, nur durch Christum, und im bleibenden Lebenszusammenhange mit ihm sind (Col. 1, 18; 3, 11), daß aller Besitz und Bestand der Heilsgnade eine fortwährende That Gottes an ihnen ist (Ephes. 2, 8—10), die sie nicht anders als durch fleißigen Gebrauch der geordneten Mittel und Unterpfänder der Gnade erfahren und bewahren können (Röm. 6, 3 ff.; Tit. 3, 5--7; Röm. 10, 17; 1. Cor. 10, 16; Col. 3,16).

In diesen beiden Bedingungen aber des christlichen Glaubens, jener subjectiven, heilspsychologischen, und dieser objectiven, heilsökonomischen, liegt auch die Nothwendigkeit eines äußern und zugleich gemeinsamen christlichen Cultus. Denn das innere Leben, das in diesem zur Erscheinung kommt, ist ein gemeinsames: Ein Herr, Ein Geist, Ein Glaube (1. Cor. 12, 4. 5; Ephes. 4, 4. 5); und die Gnadenmittel sind theils hörbar- und sichtbar-sinnlicher Natur, theils hat und empfängt sie der einzelne Gläubige immer nur in und mit der Gemeinschaft des Leibes Christi, an welcher er wiederum nur Theil hat und behält durch Empfang und Gebrauch dieser Gottgeordneten Mittel des Heils (1. Cor. 10, 17; 12, 13). Die isolirte und einsame Selbsterbauung dagegen widerspricht sowohl dem Wesen des Leibes Christi als der Natur und Bestimmung der Gnadenmittel, und zerstört die Gemeinschaft durch selbstsüchtige und eigenmächtige ἐθελοθρησκεία, statt sie zu

erbauen (Col. 2, 18. 19; Ephes. 4, 15. 16; 5, 19). Besonders klar und bestimmt wird dieser Zusammenhang des allgemeinen Priesterthums aller Christen mit den gemeinsamen gottesdienstlichen Versammlungen derselben ausgesprochen Hebr. 10, 19—25; und zwar so, daß die Nothwendigkeit der Theilnahme an den letzteren durch den allgemeinen Priesterberuf Aller begründet und aus ihm selbst deducirt wird.

3. So wenig aber ein äußerer Gemeinde-Cultus der Innerlichkeit des Glaubens und der priesterlichen Einheit und Gleichheit aller Gläubigen widerstreitet, eben so wenig widerspricht ihr die für den Vollzug des Gottesdienstes unentbehrliche Besonderheit und Unterschiedlichkeit des Berufs. Denn weder ist die letztere, wie wir schon gesehen, auf einen specifischen Unterschied zurückzuführen, noch ist die Christengemeinde wegen der ersteren eine todte, gleichartige Masse. Sie ist ein wirklicher, lebendiger Leib, eine reiche, harmonisch gegliederte Einheit, die in sich selbst die lebensvollste Fülle von mannigfachen Unterschieden enthält; und ist nur als solche Subject des Cultus.

Diese Unterschiede haben aber alle zu ihrer unverrücklichen Basis die Gleichheit Aller in ihrem Verhältniß zum Haupt und zu seiner wesentlich einen und gleichen Heilsgnade. Sie ist das Element, in welchem jene sich zu bewegen haben, wenn sie berechtigt sein und wirklich zur Erbauung des Leibes dienen sollen (1. Cor. 3, 5 ff.; Col. 2, 18. 19). Nicht also aus der Gnade selbst sind die Unterschiede abzuleiten, wohl aber theils aus der constitutiven Bedeutung, welche die Gott geordneten Gnadenmittel für das Entstehen und das Bestehen des Glaubens haben (Röm. 10, 13—17), und die eine Verwaltung derselben, also auch eine Unterscheidung von Gebenden und Empfangenden nothwendig macht; theils aus der Mannigfaltigkeit der Gnadengaben (Charismen), die im Anschluß an

die natürlichen Gaben derselbe Geist wirkt, je nachdem er will (1. Cor. 12, 11). Aus ihnen gehen die verschiedenen Berufe aller Christen hervor, die in gegenseitiger Handreichung einer dem andern dienen sollen; besonders aber die primären und hervorragenden Thätigkeiten der Gemeinde-Lehrer und Hirten, die eben *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος* (Ephes. 4, 11. 12) dienen, d. h. wie der Apostel v. 16 erklärt, die die Heiligen zubereiten sollen, damit jedes Glied in seinem Maaße und mit seiner Gabe den Andern diene, und also an seinem Theil zur Erbauung des Leibes beitrage (1. Cor. 12; Röm. 12, 4 ff.). Die Erbauung des Ganzen ist also sowohl die Schranke der Freiheit des Einzelnen, als auch das Vehikel und die Sphäre für die Bethätigung seiner Gabe, die wiederum ihrerseits Jedem die Stellung und die Richtung seiner Thätigkeit anweist, und namentlich darüber entscheidet, ob die letztere berufen ist, eine mehr peripherische zu sein, die sich auf den allgemeinen Christenberuf beschränkt, oder eine mehr centrale, also namentlich auch im öffentlichen Gottesdienst lehrend und leitend hervortretende. Denn nicht Alle können Apostel, nicht Alle Propheten, nicht Alle Lehrer sein u. s. w. 1. Cor. 12, 29. Und damit nicht durch Ueberschätzung der Gabe und Verkennung der Unterschiede Störungen und Spaltungen im Leibe entstehen (1. Cor. 12, 25), soll jeder darauf achten, daß er nicht höher trachte, denn sich's gebühret, sondern trachte, daß er sich bescheide je nach dem Maaße des Glaubens und nach der ihm angewiesenen gliedlichen Stellung innerhalb der Gemeinschaft des Leibes Christi (Röm. 12, 3; 1. Cor. 4, 6).

4. Daß es unter diesen Voraussetzungen zu einem äußern und gemeinsamen Gottesdienst kommen konnte und mußte, versteht sich nach dem Gesagten von selbst, und wird uns auch besonders von den apostolischen Briefen bestätigt. Aber es

konnte nicht fehlen, daß der Unterschied, der zwischen den Juden- und den Heiden-Christen theils in Beziehung auf Nationalität, Bildung und Sitte, theils aber und ganz besonders in ihrem Verhältniß zum alten Testament bestand, auch auf den Cultus von Einfluß sein mußte, wenngleich der Grundtypus bei Beiden der gleiche und selbige war. Während die Judenchristen sich noch an die ceremonial-gesetzlichen Bestimmungen des alten Testaments für gebunden erachteten, waren zwar auch die Heidenchristen zur Einhaltung gewisser sittlich-gesetzlicher Grenzen verbunden (Act. 15, 29), aber mit voller Bewahrung ihrer christlichen Freiheit von dem alttestamentlichen Gesetz. Und wo diese Freiheit durch den Einfluß judaistischer Irrlehrer bedroht ist, da ermahnt der Apostel Paulus auf's nachdrücklichste und in Uebereinstimmung mit den übrigen Aposteln (Act. 15, 7 ff.; Gal. 2, 6 ff.), daß die Christen sich nicht mehr ein falsches, gesetzlich gebundenes Gewissen machen lassen, sondern in der Freiheit bestehen sollen, zu welcher sie Christus befreit habe (Gal. 4, 9—11; Col. 2, 16 ff.)[1]).

Darum kennen sie keinen principiellen Unterschied der Tage. Das ganze Leben ist ein Gott geweihtes Opfer, jeder Tag ein gottesdienstlicher, in die Sphäre der Sabbathe Gottes emporgehobener. Auf dieser Grundlage wird aber schon früh neben dem freigelassenen Sabbath der Sonntag, als Tag des Herrn, besonders ausgezeichnet und allgemein für die gottesdienstlichen Versammlungen bestimmt (Actor. 20, 7; 1. Cor. 16, 12; Apoc. 1, 10). Doch so wenig damit die christliche Gleichstellung aller

1) Ganz übereinstimmend mit jener Rede des Herrn am Jacobsbrunnen (Joh. 4, 21—23) stellt hier der Apostel dem Christenthum gleichermaßen das Juden- und Heidenthum gegenüber, die beide, obgleich materiell wesentlich verschieden, doch formell in dem sie beherrschenden gesetzlichen, an das Aeußere und Sinnliche — τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα — gebundenen Sinn verwandt sind.

Tage aufgehoben werden sollte, so scheint sich auch diese Unterscheidung in freier Weise, und darum anfangs mit verschiedener Praxis gebildet zu haben, wenn Diejenigen Recht haben [1]), die bei Röm. 14, 5. 6 nicht an eine asketische Unterscheidung der Tage, an Fasttage, sondern an Festtage, d. h. an eine ausgezeichnetere Feier bestimmter Tage, namentlich des Sonntags gedacht wissen wollen. Ich meinestheils muß übrigens der ersteren Erklärung dieser Stelle den Vorzug geben.

Mit dieser Stellung des Heidenchristenthums zur alttestamentlichen Gesetzesökonomie hängt es auch zusammen, daß hier von einem Anschluß an den jüdischen Gottesdienst, an den Synagogen-Cultus, in der Weise der Jerusalemischen Gemeinde nicht mehr die Rede sein kann. Und wenn man, wie Rothe (de primord. cult. s. §. 4, pag. 10; und Anfänge der christl. K. S. 143) zum Beweis für das Bestehen eines fernern und bleibenden Zusammenhangs mit der Synagoge sich auf Stellen, wie: Act. 13, 5. 14. 42 ff.; 14, 1; 18, 4 ff.; 19, 8 ff. berufen hat, so übersah man, daß in ihnen nur von der missionirenden Thätigkeit der Apostel und gar nicht vom Cultus der Christen die Rede ist. Allerdings hielten es die Apostel für ihre Pflicht, allenthalben den Juden zuerst das Wort Gottes zu sagen (Act. 13, 46; 18, 6), auch benutzten sie aller Orten die Synagogen als die natürlichen Anknüpfungspuncte für ihre Predigt von Christo und für die Bildung von Christengemeinden [2]); — aber gewöhnlich wurden sie aus denselben gar bald mit Schimpf ausgestoßen, und von einer fortgesetzten Verbindung zwischen der Synagoge und den jungen christlichen Gemeinden begegnen wir so wenig einer Spur im neuen Testament, daß vielmehr an mehren Stellen gradezu eine gänzliche Absonderung und Trennung von ihnen uns berichtet wird (Act. 14, 4; 18, 6. 7;

---

1) Vergl. Harleß, Zeitschrift. Band XXI. (1851) S. 16.

2) Vergl. Thiersch a. a. O. S. 123.

19, 9). Auch heißt hier die Versammlung der Christen nicht mehr Synagoge, wie bei den Judenchristen, sondern ἐκκλησία (1. Cor. 11, 18; 14, 34). Eben so ist uns vielfach bezeugt, daß sich die Christen, wie schon zu Jerusalem, in Privathäusern, z. B. des Aquila und der Priscilla zu Ephesus und Rom, des Gajus zu Corinth, zu versammeln pflegten, und daß sie in manchen Städten, wegen ihrer großen Anzahl, dafür mehre Häuser zu benutzen sich genöthigt sahen (ἡ κατ᾽ οἶκον ἐκκλησία Röm. 16, 5. 23; 1. Cor. 16, 19; Col. 4, 15; Phil. 2).

II. Hauptheile des Gottesdienstes.

Wenn aber eine auch nur theilweise Verbindung des heidenchristlichen Cultus mit dem Synagogendienst, und demgemäß auch eine Theilung des Gottesdienstes in einen öffentlichen, missionirenden und einen privaten in der Form, wie sie anfangs zu Jerusalem bestand, sich nicht erweisen läßt, so folgt daraus keineswegs, daß eine solche Theilung und Unterscheidung in den heidenchristlichen Gemeinden überhaupt nicht statt gefunden habe. Diese ist vielmehr auch hier mit Nothwendigkeit sowohl aus dem Missionsberuf der Christengemeinden, als aus der Natur der Abendmahlsfeier zu erschließen, obwohl uns das neue Testament dafür nur einen geringen directen Anhaltspunct bietet. Hierher könnte schon Act. 20, 20 gerechnet werden, wo der Apostel zu den Aeltesten der Ephesinischen Gemeinde sagt, daß er ihnen δημοσίᾳ καὶ κατ᾽ οἴκους das Evangelium gepredigt habe. Bei dem letztern Ausdruck wäre vielleicht besonders an die engeren und privaten Versammlungen der Christen in den Häusern zu denken[1]), während der erstere sich

1) Daß sich noch während des Aufenthalts des Apostels zu Ephesus mehre Hausgemeinden bildeten, kann uns bei seinem langen Verweilen und bei dem großen und mächtigen Erfolg seiner Predigt in dieser Stadt (vergl. Act. 19) nicht wundern, und wird uns auch ausdrücklich 1. Cor. 16, 19 bestätigt.

auf die öffentliche und tägliche, auch vor Juden und Griechen, anfangs in der Synagoge, später in der Schule des Tyrannus (Act. 19, 8—11) geübte Wirksamkeit des Apostels bezieht. So gefaßt böte dieser Ausdruck eine Parallele dar zu jenem *ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ᾽ οἶκον* Act. 2, 46 u. 5, 42.

Eine sichere Basis aber für die in Rede stehende Unterscheidung giebt uns der erste Brief an die Gemeinde zu Corinth. Hier spricht der Apostel, Cap. 11—14, entschieden von zweierlei Versammlungen der Gemeinde, deren eine für die homiletisch-didaktischen Functionen, die andere für die Agapen- und Abendmahlsfeier bestimmt war. In beiden waren Mißbräuche eingerissen: dort in der Anwendung der Geistesgaben der Rede, hier in der Verwaltung der Agapen. Er beginnt mit der Rüge der letzteren, als des wichtigeren Theils ihrer gottesdienstlichen Zusammenkünfte (11, 17—34: *πρῶτον μεν* v. 18, und *συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ, οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*), handelt dann (12, 1—14, 25) von den Geistesgaben, und schließt daran (14, 26 ff.) regulative Vorschriften für die Verwendung und Verwaltung derselben in den Versammlungen (*ὅταν συνέρχησθε* v. 26). Daß die Agapenfeier eine auf die Christen beschränkte und in sich geschlossene war, liegt in der Natur derselben und versteht sich von selbst. Dagegen legt der Apostel den letzteren Versammlungen einen öffentlichen Charakter bei, wenn er nicht nur emphatisch die ganze Gemeinde bei diesen gegenwärtig sein läßt (v. 23: *ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ το αὐτο*[1]), sondern ausdrücklich hervorhebt, daß auch den Nicht-

---

1) Es könnte aus diesen Worten zu schließen sein, daß die homiletischen Versammlungen in einem größeren, öffentlichen Raum gehalten wurden (wie z. B. in der Schule des Tyrannus zu Ephesus), der Jedermann zugänglich war; während die Feier der Agapen in einzelnen Häusern statt fand, die eben deshalb von den Privat-

christen (ἄπιστοι v. 23 u. 24) der Zugang zu denselben offen stand[1]).

Daraus folgt aber, daß auch der heidenchristliche Gottesdienst einen exoterischen und einen esoterischen Theil hatte, indem er aus zwei Zusammenkünften bestand, deren eine, die öffentliche, für den Dienst am Wort bestimmt war, während in der anderen, der geschlossenen, vorzugsweise die Agapen in Verbindung mit dem Abendmahl gefeiert wurden. — Beide Versammlungen, wie sie mindestens nicht immer an demselben Orte gehalten wurden, waren auch höchst wahrscheinlich zeitlich voneinander getrennt. Denn es ist wohl als gewiß anzunehmen, daß die zweite Zusammenkunft zur Zeit des Abendessens statt fand. Dafür spricht sowohl die Analogie der Einsetzung des Abendmahls, als ausdrücklich Act. 20, 7 ff., wo von einer solchen Versammlung die Rede ist, die der Apostel Paulus zu Troas μέχρι μεσονυκτίου, ja sogar ἄχρις αὐγῆς hält. Endlich sehen wir auch aus dem bekannten Bericht des Plinius (Ep. X, 97), daß noch bis in seine Zeit hinein bei den bithynischen Christen beide Zusammenkünfte zeitlich voneinander getrennt waren. Im Gegensatz zu der letzteren fand die erste, schon um ihres öffentlichen Charakters willen, in den Frühstunden des Tages statt, so daß

---

wohnungen der übrigen Christen (1 Cor. 11, 22) unterschieden waren. Wenigstens kann ich aus der letzteren Stelle nicht mit Nitzsch (a. a. O. S. 267 Anmerk. 1) den sichern Schluß ziehen, daß die letztere Zusammenkunft immer an demselben Orte gehalten wurde, wo die erste.

1) Darnach möchte auch die im Allgemeinen richtige Bemerkung Höfling's („Sacram. der Taufe" Erlangen 1846. Band 1, S. 156 Anmerk.) in etwas zu modificiren sein. Denn es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der Apostel in unsrem Capitel den Gemeinde-Gottesdienst im Auge hat.

die Christen in diesen beiden Zusammenkünften ihren Morgen- und Abend-Gottesdienst feierten [1]).

III. Der öffentliche, homiletisch-didaktische Gottesdienst.

Es liegt uns nun ob, den Charakter beider Gottesdienste näher darzustellen. Wir beginnen mit dem ersteren, dem homiletisch-didaktischen, der uns besonders 1 Cor. 14, 26 ff. geschildert wird, und dessen Bestandtheile, wie wir aus eben dieser Stelle kennen lernen, Lehre und Gebet waren.

A. Das Element der Lehre.

1. Das Hauptelement desselben war die Lehre, die ihre Basis an den in der Synagoge üblichen Schriftlectionen aus dem alten Testament, und an den Mittheilungen aus den Reden und Thaten des Herrn hatte. Hinsichtlich der letzteren, aus welchen die spätere Sitte der neutestamentlichen, evangelischen Lectionen hervorging, berufen wir uns mit Thiersch (S. 157) auf 1 Cor. 11, 23 ff. und 15, 3 ff. Was aber die alttestamentlichen Lectionen anlangt, so erwähnt zwar das neue Testament derselben nirgends ausdrücklich, aber theils sind sie mit Sicherheit vorauszusetzen, und z. B. Col. 3, 16 gewiß mit gemeint; theils kann das *πρόςεχε τῇ ἀναγνώσει* (1 Tim. 3, 13) allein von dem öffentlichen Schriftlesen in den Gemeindeversammlungen verstanden werden, da der Apostel die *ἀνάγνωσις* eng mit der Ermahnung und Lehre verknüpft, und einen Ausdruck gebraucht, der im neuen Testament wo er nur

1) Rothe a. a. O. §. 7 p. 15 ist der Meinung, daß schon im apostolischen Zeitalter, nach der Zerstörung des Tempels, das Abendmahl von den Agapen getrennt und mit den Morgenversammlungen verbunden worden sei, und daß eben mit dieser Composition der christliche Cultus seinen Anfang genommen habe. Wir werden später, bei Erklärung des Plinius'schen Berichts, auf diese Ansicht zurückkommen.

noch zweimal vorkommt (Act. 13, 15; 2 Cor. 3, 14), gleichwie in der späteren liturgischen Kirchensprache [1]) für das öffentliche Vorlesen der heiligen Schriften in der Synagoge und in der christlichen Kirche ausgeprägt war. Eben so setzt Apokal. 1,3: μακάριος ὁ αναγινώσκων και οἱ ἀκούοντες die Sitte der öffentlichen Anognose voraus.

2. Mit den Lectionen standen mehr oder weniger in Verbindung die freien Vorträge, die sich theils erklärend, theils frei producirend an dieselben anschlossen, und in denen die Gemeinden das Wort Gottes, die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, reichlich unter sich wohnen ließen (Col. 3, 16; 2 Thess. 2, 15; 1 Tim. 4, 6; 2 Tim. 1, 13; 3, 14; Tit. 1, 9). Zugleich gab sich in ihnen der ganze Reichthum und die Fülle des Lebens und der Geistesgaben kund, die über die apostolischen Gemeinden ausgegossen war. Denn diese Erbauung der Versammelten durch das Wort war weder ausschließliches Privilegium der Apostel, obgleich ihre Predigt maaßgebend und normirend für Alle war, noch war sie schon allein an den Beruf der Gemeinde-Aeltesten gebunden, wenn gleich von ihnen erwartet und später gradezu gefordert wurde, daß sie διδακτικοὶ seien und ἱκανοὶ καὶ ἑτέρους διδάξαι (1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 2. 24; Tit. 1, 9). Mit Ausnahme des weiblichen Theils der Gemeinde (1 Cor. 14, 34; 1 Tim. 2, 12) hatte vielmehr ein jedes dazu befähigte und begabte Gemeindeglied das Recht, in der Versammlung redend und lehrend aufzutreten. Es war also der Gegensatz von Lehrenden und Lernenden kein absoluter, sondern ein relativer und fließender.

Abstract gefaßt nahm allerdings ein jedes Gemeindeglied die Stellung eines Laien oder ἰδιώτης nur so lange ein

1) Vgl, Suicer a. a. O. s. v. pag. 247.

(1 Cor. 14, 16: ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου) [1]), als es der Rede eines Anderen zuhörte, und konnte wiederum diese Stellung mit der des Lehrenden vertauschen, sobald es das Wort ergriff. Im concreten Fall galt jedoch die Relativität dieses Gegensatzes — was wir gegen Rothe (a. a. O.) hervorheben — nur den mit einem der Lehr-Charismen Begabten; denn von diesen allein redet der Apostel in jenem Capitel, und von ihnen allein konnte er streng genommen sagen, daß sie, wenn sie auch selbst lehrend auftraten, während der Rede oder des Gebets eines Anderen die Stellung eines Laien einnahmen. Da aber das Lehren nicht an bestimmte Personen gebunden war, so fand ein sehr freier Wechselverkehr der Rede statt, ein ungebundes διαλέγεσθαι und ὁμιλεῖν (Act. 20, 7. 11), das zugleich in sehr mannichfaltigen Formen sich kund gab. Denn je nach der natürlichen Fähigkeit und dem eigenthümlichen Bildungsgang, besonders aber nach dem geringeren oder größeren Maaß der freien, bewußten und verständigen Selbstthätigkeit der Einzelnen im Verhältniß zum Walten und Wirken des sie ergreifenden heiligen Geistes, traten in den Versammlungen namentlich Glossolalen, oder Propheten, oder Lehrer auf, die entweder im Drange überschwänglicher Gefühle und mit deprimirter Verstandesthätigkeit, in begeisterten, fremdartigen und unverständlichen Reden, besonders Gebeten und Psalmen, ihren subjectiven Empfindungen und Erfahrungen freien Lauf ließen; oder auf momentanen

1) Wird dieser Ausdruck, wie Meyer im Commentar thut, streng local gefaßt, so haben wir in ihm eine Andeutung für die Einrichtung der Cultus-Räume, namentlich dafür, daß der jedesmal Lehrende zu der Versammlung von einem dazu bestimmten Platze aus redete. — Da aber die locale und die mehr abstracte Bedeutung von τόπος, Stelle und Stellung, so leicht ineinander übergeht, so ziehe ich die von de Wette und Rothe (Anfänge der christl. K. S. 156 Anmerk.) gegebene Erklärung vor.

Antrieb des heiligen Geistes die Tiefen des menschlichen Herzens und des göttlichen Rathschlusses enthüllten, und mahnend und tröstend in verständlicher Rede die Gemüther unmittelbar erfaßten und erschütterten; oder endlich unter dem Einfluß stetiger Geisteswirkung in ruhigem und verständigem Lehrvortrag die christliche Wahrheit negativ und positiv entwickelten, und mit dem Gemeinde-Leben vermittelten [1]).

3. Wenn man aber, wie selbst Rothe (a. a. O. S. 156 ff.), diese Thatsachen zum Beweis dafür angeführt hat, daß in der apostolischen Zeit eine allgemeine Lehrfreiheit Aller statt gefunden, so trägt man dabei theils einen sehr verfänglichen, modernen Begriff gradezu in jene Zeit hinein, theils übersieht man den Unterschied, der zwischen der abstracten Befugniß Aller zum öffentlichen Reden, und der factischen und berechtigten Ausübung derselben nachweisbar bestand. Denn die letztere war an eine doppelte, und wenn man will, dreifache, sowohl natürliche, als geistliche Schranke gebunden, die

---

1) Es liegt nicht im Zweck dieser Arbeit, in eine ausführlichere Erörterung der Lehr-Charismen der apostolischen Zeit einzugehen. Nur zweierlei sei hier bemerkt: 1) daß wir in der Didaskalie, welche allmählig die andern Formen verdrängt, den Ursprung und den Urtypus der späteren eigentlichen Gemeinde-Predigt, der kirchlichen Homilie, zu sehen haben; und 2) daß die andern Formen keineswegs ganz aus dem kirchlichen Leben geschwunden sind, wohl aber ihren wunderbaren, außerordentlichen Charakter an einen mehr vermittelten, der natürlichen Entwicklung sich anschließenden, drangegeben haben. Darum findet aber auch das Urtheil, das der Apostel über die Glossolalie und Prophetie fällt, noch immer seine volle Anwendung auf die ihnen ähnlichen Predigtweisen. Die Einen bedürften noch immer eines Hermeneuten, damit sie nicht sich allein, sondern die Gemeinde erbauen, und bei den Andern thäte Prüfung und Unterscheidung der Geister Noth, wenn sie überhaupt erbauen und nicht zerstören sollen.

doch nur einen geringen Theil der Gemeinde wirklich zu Wort kommen ließ. Wenn wir nämlich auch davon absehen, daß mit Ausschluß der Frauen, jenes Recht doch nur den wirklich gläubigen, erleuchteten und geheiligten Christen zukam, so konnten diese von ihrem Recht nur Gebrauch machen unter Voraussetzung der natürlichen Befähigung und der geistlichen Begabung mit einem Charisma. Gabe und Gnadengabe also, und der damit gesetzte innere Beruf, bildete eine wesentliche Schranke der Redefreiheit; und darum will der Apostel, daß Niemand die Grenze überschreite, die ihm seine Gabe und seine gliedliche Stellung im Ganzen zuweist (Röm. 12, 3 ff.; 1 Cor, 12, 15 ff.). Ferner aber erwuchs auch den Begabten eine neue Schranke aus dem Zweck der Versammlungen, der Gemeinde-Erbauung, nach dem Kanon: *πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*, und *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* (1 Cor. 10, 23; 14, 26). Aus diesem Grunde tadelt und beschränkt der Apostel das sich Vordrängen der Glossolalen und Propheten in Corinth, und hebt besonders das sich seltner findende und verhältnißmäßig nur Wenigen gegebene *χάρισμα διδασκαλίας*, als die bei weitem mehr denn die übrigen für die Erbauung der Gemeinde geeignete Gabe hervor. Jenen will er nur mit Maaß und unter gewissen Bedingungen — falls ein Hermeneut zugegen ist oder die *διακρίσις πνευμάτων* nach der *ἀναλογία τῆς πίστεως* (Röm. 12, 6) geübt wird — das öffentliche Reden gestatten, und auch dann nur zwei- bis dreimal.

Wir finden also allerdings etwas an die spätere sogenannte allgemeine Lehrfreiheit Erinnerndes und ihr Aehnliches in Corinth, wo hellenische Redegabe und Redelust mit Hintansetzung aller Schranken, sowohl der des Geschlechts, als auch des Berufs und der Erbauung, sich gern des Worts bemächtigte, und besonders nach den in die Augen fallenden und äußerlich imponirenden niederen Formen der Rede strebte. Diese Er-

scheinung ist aber so wenig das Normale, daß der Apostel sie ernst und entschieden als unberufene Anmaaßung, und als erbauungswidrigen Unfug bekämpft und verbietet [1]). So war denn der abstracten Redebefugniß eine Grenze gesetzt, freilich nicht zunächst durch eine gesetzliche Ordnung, sondern durch eine in der Sache selbst liegende, innere und freie, zu deren Aufrechterhaltung und Handhabung aber die Presbyteren von Anfang an autorisirt waren, und in welcher erst die später mit Recht eingeführte kirchliche Lehrordnung ihre Begründung und ihre Berechtigung hat [2]).

4. Obgleich also unter den Gläubigen keine ceremonial gesetzliche Unterscheidung zwischen lehrenden Klerikern und lernenden Laien bestand, so weiß doch das apostolische Zeitalter nichts von einer allgemeinen, ungeordneten Lehrfreiheit Aller, sondern es traten öffentlich lehrend nur diejenigen auf, die ein Charisma der Rede besaßen, und unter diesen waren

---

1) Vergl. die sehr ernsten und richtigen Bemerkungen Mosheim's über diesen Gegenstand (Comment. pag. 151 Anmerk. 2), die mit den Worten schließen: ergo non qui volebat, dicere ad populum poterat, sed is tantum, qui se potestatem docendi a Deo accepisse perhibebat atque demonstrabat.

2) Es verhält sich mit diesem Punct, wie mit vielen ähnlichen. Die spätere, äußere kirchliche Ordnung wird man freilich vergeblich im apostolischen Zeitalter suchen, wo nicht die äußere, gesetzliche Ordnung, sondern der Geist herrscht, und wo jene sich erst allmählig und in freier Weise von innen heraus gestaltet. Aber weil der Geist allein herrscht, darum ist das Leben in allen seinen Gestalten nicht ein dem Zufall und der Willkühr preisgegebenes, sondern hat sein Maaß und seine Schranke in sich selbst. Diese ist von Anfang an da und macht sich geltend; und sie bildet auch die Basis und das Recht der allmählig sich herausarbeitenden und fixirenden äußern Ordnung, die immer nur so viel gilt, als sie richtiger Ausdruck jenes inneren Ordnungsprincips ist.

wiederum die mit dem *χάρισμα διδασκαλίας* Begabten vor den Andern insbesondere bevorzugt (1 Cor. 14, 19). Die Glossolalen, Propheten, Lehrer waren mithin die natürlichen und freien Organe der versammelten Gemeinde, durch welche diese ihr Glaubensbewußtsein aussprach und sich immer aufs neue in den ihr einwohnenden Lebensgrund, die **διδαχὴ τῶν ἀποστόλων**, durch freie Reproduction desselben, versenkte. Eben wegen dieser freien Form, die einem jeden vom Geiste Getriebenen und Begabten öffentlich das Wort zu nehmen gestattete, war die Lehrthätigkeit ein wirkliches Selbstgespräch der Gemeinde mit sich selbst, ein sich selbst Erbauen und Vermahnen derselben. Vergl. das *ἑαυτούς* oder *ἀλλήλους* Ephes. 5, 19; Col. 3, 16; Hebr. 10, 24.

Daß aber die Didaskalie den Vorrang vor den übrigen Redeformen gewann und behielt, lag nothwendig in ihrer Natur: in ihrem Verhältniß zum Subject und Object der Rede, wie zur Gemeinde und ihrer Erbauung. Denn in ihr gab sich ja die von der apostolischen Wahrheit erleuchtete und Geisterfüllte Rede in ihrer höchsten Potenz, weil in der Form der freien und selbstbewußten Persönlichkeit; einer Form, die der in Christo Mensch gewordenen Wahrheit am meisten adäquat war, weil sich diese hier in ihrer fortwährend Person ergreifenden und bildenden Macht und Wirkung darstellte. Sie aber war auch am geeignetsten die Gemeinde zu erbauen. Denn bei ihr waren die Redenden und die Hörenden am wenigsten dem trübenden und täuschenden Einfluß ausgesetzt, weil sich hier nicht leicht unbemerkt und unerkannt Irrlehren einschleichen konnten, die auch von jeher das Licht der klaren und einfachen Lehre gemieden und es vorgezogen haben, sich in die niederen, unklaren und dunklen Formen der Rede zu hüllen. Die Didaskalie dagegen war Jedermann zugänglich und verständlich, und konnte auch ohne außerordentliche hermeneutische und diakritische Gabe von Allen beurtheilt, angeeignet und angewandt werden.

Was endlich den Charakter dieser didaskalischen Vorträge anlangt, so bildete gewiß, und namentlich für die öffentlichen Versammlungen, die Verkündigung der Heilswahrheit ein wesentliches Element derselben. Aber dabei konnten sie nicht stehen bleiben; am wenigsten entsprach ihrer Aufgabe ein bloßes Referat der Heilsthatsachen. Es kam vielmehr in ihnen besonders darauf an, die evangelische Wahrheit der Erkenntniß und dem Leben der Gemeinde nahe zu bringen, und sie mit ihrem Bewußtsein und Willen zu vermitteln. Es mußte also mit der Verkündigung die erklärende und anwendende Belehrung (*ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει* 1 Tim. 6, 2; 4, 13; Tit. 1, 9; *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς* Col. 3, 16) in Verbindung gesetzt werden. Und diese natürlichen und nothwendigen Elemente der erbaulichen Rede, wie sie in ihrer einheitlichen Durchdringung das Wesen der christlichen Predigt bilden, und je nach der Vorherrschaft des einen oder des andern ihr den besonderen, mehr darstellenden oder mehr teleologischen Charakter verleihen, werden auch von dem Apostel Paulus oft namhaft gemacht, besonders aber in seiner Abschiedsrede zu Milet, wo er seine Lehrwirksamkeit als ein *ἀναγγέλλειν* und *διδάσκειν* bezeichnet, und Beides in dem *διαμαρτύρεσθαι* zusammenfaßt (Act. 20, 20. 21) [1]).

1) Damit sind auch zugleich die Hauptfactoren und die daraus resultirenden drei Grund-Verhältnisse der Predigt gegeben. Denn nach ihrem Verhältniß zum Worte Gottes ist sie Verkündigung. In ihrer Beziehung zur Gemeinde ist sie Lehre, und zwar erklärende (positiv und negativ) und ermahnende (tröstend und strafend) Lehre. Endlich in ihrem Verhältniß zur redenden Persönlichkeit ist sie ein Zeugniß des Geistes und der Kraft der Wahrheit.

B. Das Element des Gebets.

Den andern Hauptbestandtheil dieser Versammlungen bildeten Gebet und Gesang (1 Cor. 14, 13 ff. 26; Ephes. 5, 19; Col. 3, 16. 17).

1. Wie das gesammte Privatleben der Christen fortwährend von der Sphäre des bittenden, fürbittenden, dankenden Gebets umschlossen war (Röm. 12, 12; 1 Thess. 5, 17; Ephes. 6, 18; Phil. 4, 6), wie ihnen Alles geheiligt war objectiv durch das Wort, subjectiv durch das Gebet (1 Tim. 4, 5), so ward auch in dem Cultus dem gemeinsamen Gebet reichlich Raum gegeben. Und zwar erscheint es theils verflochten und verbunden mit den homiletischen Acten (1 Cor. 14, 13 ff; auch kann hier Act. 20, 36 verglichen werden), theils nimmt es als öffentliches Gemeinde-Gebet eine mehr selbständige Stellung ein, wie namentlich aus 1 Tim. 2, 1 ff. hervorgeht.

In dieser für unsren Zweck wichtigsten Stelle des neuen Testaments legt der Apostel einen großen Nachdruck auf das Gemeinde-Gebet, indem er vor allem Uebrigen (*πρῶτον πάντων*) grade darüber dem Timotheus seine Vorschriften ertheilt, und zwar sowohl über den Inhalt und Umfang dieses Gebets, als auch über die dazu befugten Personen. Denn er ermahnt hier die Christen, daß sie in ihren Versammlungen (v. 8 u. 12), eingedenk der freien und allgemeinen Gnade Gottes, heilige Hände aufheben und eifrigst ihr Gebet kund werden lassen sollen in Bitte und Dank für alle Menschen, besonders auch für die Obrigkeit. Wir erfahren also zunächst aus dieser Ermahnung, welche die zum Theil wörtlich benutzte Grundlage für das spätere, formulirte allgemeine Kirchengebet bildet, daß Bitte und Danksagung den Inhalt des Gebetsdienstes ausmachten. Denn den synonymen Ausdrücken *δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις,* an denen man in älterer

Zeit vielfach willkührlich gedeutelt hat [1]), liegt der Hauptbegriff des Gebets gemeinsam zu Grunde, den sie aber nach seinen verschiedenen Seiten: nach der der Bedürftigkeit, der hingebenden Andacht und des zuversichtlichen Vertrauens, gesteigert ausdrücken [2]).

Aus der nächstfolgenden Bestimmung sehen wir aber, daß die Christen mit ihrem Bitt- und Dank-Gebet die ganze Welt und alle Lebensverhältnisse umfaßten [3]). Zwar wird nur eines derselben vom Apostel genannt, das zur heidnischen und christenfeindlichen Obrigkeit; aber es liegt auch nahe zu erkennen, warum er grade dieses besonders hervorzuheben sich veranlaßt sah. Mit diesem, dem für die damaligen Christen schwierigsten und bedenklichsten, sind aber selbstverständlich alle anderen Verhältnisse: des Hauses, des Berufs u. s. w. vorausgesetzt und mit in den Umfang des Gemeinde-Gebets aufgenommen. Es war dasselbe mithin Ausdruck des positiven, heiligenden Verhältnisses, in welchem das Christenthum zu jeder irdischen Gottes-Ordnung steht, und bildete als solches das nothwendige Correlat und Gegenbild zu dem homiletischen Act, der ebenfalls auf diese Verhältnisse, jedoch lehrend, mahnend, strafend einzugehen hatte. So schlossen sich denn Lehre und Gebet, die objective und die subjective Seite des Cultus, innigst zusammen;

---

1) Bekanntlich bezog Augustin (Epist. 59) unsere vier Ausdrücke auf die in der Abendmahlsliturgie vor, bei und nach der Consecration gebräuchlichen Gebete.

2) Vergl. Huther in Meyer's Commentar über das neue Testament. Abtheil. XI. z. u. St.

3) Ein solches allgemeines Bitt- und Dankgebet kam auch in dem täglichen Gebetsdienst der Synagoge vor: die sogenannten Schemoneh-Esreh-Berachoth, deren Abfassung die jüdische Tradition auf Esra und die Männer der großen Synagoge zurückführt. Vergl. Vitringa a. a. O. pag. 1108 und 1032 ff., und für die Liturgie und das Gebet der Synagoge überhaupt: A. v. Oettingen „die synagogale Elegik des Volkes Israel", Dorpat 1853. S. 29 ff.

und, erst in dieser Verbindung beider konnte der letztere vollständig zum Ausdruck und zur Förderung des Glaubens, gleichwie zur Heiligung des Gesammtlebens der Christen dienen.

2. Ferner aber lernen wir aus v. 8 unsrer Stelle, verglichen mit 1 Cor. 14, 13 ff., daß sich's mit dem Beten wie mit dem Lehren verhielt; daß es ein freier Erguß des vom Geiste getriebenen Herzens, und nicht ein an bestimmte Personen gebundenes war. Jeder dazu Befähigte und Begabte unter den Männern hatte das Recht in den Versammlungen (ἐν παντὶ τόπῳ) öffentlich zu beten. Aber wie oben bei der Lehre, so ist auch hier der betende Glossolale von dem betenden Didaskalos zu unterscheiden. Nur der letztere war eigentlich im Stande, der apostolischen Ermahnung mit Bewußtsein und Willen nachzukommen; nur er vermochte wirklich auf das gemeinsame, stetige oder wechselnde Bedürfniß der betenden Gemeinde einzugehen, und dasselbe auch zum klaren und gemeinfaßlichen Ausdruck zu bringen. Darauf kam es aber bei dem Gebet ganz besonders und mehr noch als bei der Lehre an, da die versammelte Gemeinde das Gebet des Einzelnen als ein in ihrem Namen gesprochenes ansah, und sich auch äußerlich an demselben mindestens dadurch selbst betheiligte, daß sie ihre Zustimmung dazu durch ihr Amen gab (1 Cor. 14, 16). Deshalb fordert hier auch der Apostel vom Gebet, daß es ein der Gemeinde verständliches, oder doch für ihr Verständniß vermitteltes sein solle. Fassen wir diese Momente ins Auge, nehmen wir hinzu, daß der Inhalt des Gemeinde-Gebets ein der Hauptsache nach sich stets gleich bleibender sein mußte, und daß mit der Gebets-Richtung und -Stimmung sich ein kritisches Verhalten der Gemeinde wenig vertrug, so liegt es nahe vorauszusetzen, daß grade dieses Gebet, im Unterschied von dem individuellen Beten und Loben, z. B. der Glossolalen, obgleich frei producirt, das am meisten durch seinen gegebenen

Inhalt gebundene war; daß es am natürlichsten und frühesten von bestimmten, mit dem Charisma der Lehre begabten Personen geübt wurde, und daß sich für dasselbe allmählig auch eine gewisse, wenngleich noch mannichfach freie und wechselnde Form bilden und fixiren mußte.

So kommen wir denn hier rein von der Sache aus auf einen Unterschied des freien und des gebundenen, oder besser des individuellen und des gemeindemäßigen Gebets, wie er schon im Synagogendienst bestand [1]); ein Unterschied, der aber nicht, wie in dem letzteren, aus der Verschiedenheit der Form, sondern ursprünglich aus dem verschiedenen Subject und dem dadurch modificirten Inhalt des Gebets abzuleiten ist. Denn der Glossolale betete aus seinem individuellen Geiste heraus und für sich (τῷ πνεύματι), während sein νοῦς ἄκαρπος war (1 Cor. 14, 2. 14), darum erbaute er auch nicht den Andern (v. 17); der Didaskalos dagegen betete τῷ νοΐ und aus dem Bewußtsein der versammelten Gemeinde, darum auch in ihrem Sinn und Namen, und zu ihrer Erbauung.

3. Wenn wir es aber auch naturgemäß finden, daß namentlich für den letzteren Gebetsact im weitern Verlauf eine Art von Form sich von selbst, d. h. rein von innen heraus in freier Weise zu bilden begann, so ist doch die Annahme vorgeschriebener und formulirter Gebete im apostolischen Zeitalter entschieden abzuweisen. Selbst Bingham [2]) vermag nichts hierher Gehöriges namhaft zu machen, außer dem sich von selbst verstehenden Gebrauch des Gebets des Herrn. Das neue Testament erwähnt aber nicht einmal dieses Gebrauchs, geschweige denn irgend eines andern formulirten Gebets. Ja darin besteht ein wesentlicher Unterschied des christlichen und des synagogischen

---

1) Vergl. Vitringa a. a. O. III, 2. 16. pag. 1062.

2) Origg. Tol. V, L. XIII. 5. pag. 125.

Cultus, daß der öffentliche Gebetsdienst dort in dem Maaße ein freier war, als er hier auf's strengste und vollständig an das Formular gebunden erscheint. Das wird auch von Vitringa zugestanden [1]), trotz dessen, daß er die Parallele zwischen beiden Culten bis in's Kleinste zu ziehen und nachzuweisen beflissen ist. Obgleich aber die Gebete der Christen frei gebildete waren, so ist gewiß, daß sie nach herkömmlicher, heidnischer wie jüdischer Weise, einen doxologischen Eingang oder Ausgang hatten, der theils aus dem alten Testament herübergenommen und christlich modifizirt war (1 Chron. 17, 36 u. A.), theils in freien, analogischen Productionen bestand, und in den wahrscheinlich die Gemeinde zugleich mit dem Amen einstimmte. Dafür spricht besonders 1 Cor. 14, 14—17, wo ausdrücklich von dem *προσεύχεσθαι* das beschließende *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* unterschieden wird; und davon zeugen außer den häufigen Segenswünschen, die vielen, gleichfalls mit dem Amen verbundenen Doxologien im neuen Testament überhaupt (Röm. 1, 25; 9, 5; 11, 36; 1 Tim. 6, 16), und besonders in der Apokalypse (1, 6; 4, 8. 9; 5, 13. 14; 7, 12; 19, 1. 4). Dennoch kann ich das *εὐχαριστεῖν*, zu dem der Apostel so häufig die Christen auffordert (Col. 3, 17; 4, 2; 1 Theff. 5, 17), nicht mit Vitringa (a. a. O. pag. 1106) auf diese doxologischen Formeln „ritu Synagogico" beschränken. Denn so sehr diese Auffassung mit seiner Grundanschauung zusammenhängt, so widerstrebt sie mit ihrer gesetzlichen Steifheit dem freien und selbständigen Charakter des apostolischen Geistes, der unmöglich die Christen, und besonders die Heidenchristen an diese Formeln erinnern wollte, wenn er sie ermahnte, in ihrem Gebet allezeit Bitte

---

1) Hieher gehören Stellen, wie P. III, C. II, 19. pag. 1105. 1108, die streng genommen die Grundanschauung seines Werks mehr oder weniger durchbrechen.

und Dank zu verbinden. Vielmehr ist Freude und Dank überhaupt bezeichnender Ausdruck des christlichen Gemüthszustandes, und demgemäß wird auch das Dankgebet im Cultus nicht blos in doxologischer Weise, sondern auch in freierer und vollständigerer Entwicklung zur Erscheinung gekommen sein.

4. Mit dem Gebet verwandt und verbunden ist der Psalmengesang [1]), wie er sowohl privatim (Act. 16, 25: *προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν Θεόν*), als auch in dem öffentlichen Gottesdienste von den Christen geübt wurde. Ein entschiedenes Zeugniß für den letzteren Gebrauch haben wir 1 Cor. 14, 25. 26: *ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν* (nämlich unter denen, die ein Redecharisma haben) *ψαλμὸν ἔχει*. Zugleich erfahren wir aus diesen Worten, daß in den Zusammenkünften nicht blos die alttestamentlichen Psalmen, sondern auch freie, auf den Antrieb des heiligen Geistes improvisirte gesungen wurden. Denn daß wir hier nur an die letzteren zu denken haben, geht aus dem *ἕκαστος* und aus dem ganzen Zusammenhange deutlich hervor. Mit Recht erinnert darum Grotius z. u. St. an die Lobgesänge des Simeon, der Hanna, des Moses u. A. Dieser Sprachgebrauch nöthigt uns aber auch in den beiden Hauptstellen des neuen Testaments, die im Allgemeinen von dem christlichen, geistlichen Gesang handeln — Ephes. 5, 19 und Col. 3, 16 — die *ψαλμοὶ* nicht auf die alttestamentlichen Gesänge zu beschränken, und demnach umgekehrt auch die *ὕμνοι* und *ᾠδαὶ* nicht ausschließlich von den freien Erzeugnissen des christlichen Geistes zu erklären. Gleichwie diese

---

1) Ausführlicheres über den christlichen Gesang im apostolischen Zeitalter, obgleich neben vielem Unbrauchbaren und mit verhältnißmäßig geringem Resultat, geben Joh. G. Walch, de hymnis eccles. apost. (bei Volbeding a. a. O. II, 1. pag. 21 ff.) und S. Deyling, hymni a Christianis decantandi, in seinen Observv. sacrr. P. III, Leipzig 1725. Nr. 44, pag. 336 ff.

Unterscheidung unsrer Ausdrücke, so sind auch die vielen anderen, die man sonst noch vorgebracht hat (vergl. Walch a. a. O.), willführlich und unhaltbar. Aehnlich wie Harleß z. u. St. fassen wir den ersten Ausdruck als die den Judenchristen, die beiden anderen als die den Heidenchristen geläufige Bezeichnung des geistlichen, gleichviel ob aus dem alten Testament angeeigneten oder frei producirten Liedes, und halten die von Steiger (zu Col. 3, 16) vorgetragene Vermuthung für die wahrscheinlichste, daß nämlich bei den ὕμνοις an die mehr objectiv gehaltenen, feierlichen Gemeinde-Gesänge, bei den ᾠδαῖς πνευματικαῖς dagegen an die geistlichen Lieder subjectiver Art zu denken sein möchte, die unter momentaner Inspiration als vom Geist eingegebene Gesänge besonders bei den Agapen (Ephes. 5, 18) angestimmt wurden [1]). Auch die alttestamentlichen Psalmen sind in diesem Sinne selbst theils Hymnen, theils Oden. Wenn aber auch dieser Unterschied nicht mit Sicherheit aus den von dem Apostel gebrauchten Bezeichnungen abzuleiten sein sollte, so liegt er doch in der Natur der Sache, und kam auch in dem Gottesdienste, obgleich in andrer Weise, zur Erscheinung in dem ψάλλειν τῷ πνεύματι und τῷ νοΐ (1 Cor. 14, 15). Jenes war der glossolalische Psalm, dieses der nichtglossolalische (v. 26), sondern Allen verständliche. Beide unterschieden sich wiederum dadurch, daß jener einen subjectiven, individuellen, dieser einen objectiven, gemeindemäßigen Charakter hatte, wie wir es schon bei der Lehre und bei dem Gebet kennen gelernt haben.

Als Ergebniß unsrer Untersuchung können wir somit aussprechen, daß auch bei dem heidenchristlichen Gottesdienst Lobgesänge statt hatten, daß diese sowohl in den alttestamentlichen

---

1) So war es noch zu Tertullians Zeit (bei den Agapen). Apolog. C. 39: ut quisque de scripturis sanctis vel proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere.

Psalmen, als in freien Improvisationen bestanden, und daß die letzteren bald mehr individueller, bald mehr gemeindemäßiger Natur waren. Besonders reiche Belege aber für die Psalmodie im apostolischen Zeitalter bietet uns fast in jedem Kapitel die Apokalypse, dieser Siegeshymnus der gottesdienstlich kämpfenden, siegenden, feiernden neutestamentlichen Gemeinde im höhern Chor. Aus diesem Psalmbuch des neuen Testaments sehen wir auch, zu welchem Reichthum sich die Psalmodie gegen Ende der apostolischen Epoche nach Inhalt und Form, besonders auch als Wechselgesang (4, 8 ff.; 5, 9 ff.), schon entwickelt hatte. Denn in der Fülle von Hymnen und Doxologien (1, 4—7; 4, 8—11; 5, 9 ff.; 7, 10—12; 11, 15—19; 12, 10—12; 15, 3. 4; 19, 1—7; 21, 3. 4), die es enthält, sind uns gewiß auch liturgische Elemente aus jener Zeit aufbewahrt; gleichwie wir in ihnen den biblischen Typus für die liturgischen Erzeugnisse der alt-katholischen Kirche in materieller und formeller Beziehung vor uns haben [1]).

C. Resultat.

Suchen wir uns nun schließlich ein Gesammtbild von der Beschaffenheit und der Anordnung des öffentlichen, heidenchristlichen Gottesdienstes zu entwerfen, so kann dasselbe nur unvollständig ausfallen. Denn eine vollständige Darstellung seines Entwicklungsganges im Ganzen und Einzelnen ist uns weder 1 Cor. 14, 26 ff., wo sich's nur um eine Regelung der Charismen und ihrer öffentlichen Ausübung handelt, noch sonst wo im neuen Testament gegeben. Wir sehen daraus, einen wie geringen Werth jene Zeit auf die fixirte Form und

1) Vergl. Augusti über den liturg. Charakter der Apokalypse, in dessen Beiträgen zur christl. Kunstgesch. und Liturgik. Band 1. Leipzig 1841. S. 72 ff.

Ordnung des Cultus legte [1]), und wie frei und formlos derselbe noch gehalten wurde.

Nur der Grundtypus stand fest. Den Anfang machte Psalmengesang mit doxologischen Ausgängen, denen die Gemeinde respondirte. Darauf folgten Lectionen aus der heiligen Schrift, die wahrscheinlich, nach der in der Synagoge üblichen Weise [2]), mit Doxologien und Antiphonien eingeleitet und beschlossen wurden. Gewiß ist, daß sie mit freien, von Gebeten unterbrochenen, an Geistesäußerungen sehr mannichfaltigen Reden verbunden waren, die sich theils frei ergingen, theils auf das Vorgelesene Bezug nehmen mochten. Je nach der Erregung des Geistes wird da mit Zungen gebetet und gesungen, wird geweissagt, gelehrt und ermahnt (1 Cor. 14, 26; Röm. 12, 6. 7). In Corinth z. B. sollte es, nach apostolischer Anordnung, so gehalten werden, daß neben den eigentlichen Lehrvorträgen zweien oder dreien Zungenrednern das Wort verstattet werde, sobald sie oder Andere die Gabe der Auslegung haben, dagegen sollen sie schweigen, wenn diese fehle; außerdem können zwei oder drei Propheten auftreten, und die dazu Befähigten sollen sie beurtheilen. Den Schluß des Gottesdienstes bildete, wie sich nach der Natur der Sache und nach der Analogie des synagogischen Cultus voraussetzen läßt, jenes mehr oder weniger entwickelte, die wichtigsten Lebensverhältnisse in Bitte und Dank umschließende Gebet (1 Tim. 2, 1 ff), in Verbindung mit einem Segenswunsch, wofür uns ebenfalls der alttestamentliche Cultus, gleichwie die apostolischen Briefe Analoges darbieten.

Wir sehen, es gelingt kaum den äußern Rahmen mit Sicherheit zu bestimmen, der das Ganze umspannte und ord-

1) Die Berufung römischer Theologen auf die disciplina arcani ist von vorn herein als eine petitio principii abzuweisen.

2) Vitringa a. a. O. III, 2. C. 10 S. 989 ff.

nete; verhältnißmäßig mehr erfahren wir über einzelne Acte selbst. Und das kann uns auch bei der freien und innerlichen Art, wie der christliche Gottesdienst sich bildete und behandelt wurde, nicht wundern. Man ließ sich eben, ohne besondere Reflexion, von der natürlichen Folge der Dinge leiten. Innerhalb derselben war aber für die einzelnen Handlungen: Psalmen, Reden, Gebete, den verschiedenen Gaben und Aeußerungen des Geistes ein weiter, jene Folge im Einzelnen durchbrechender Spielraum gelassen, nach dem Kanon 1 Theß. 5, 19 ff.: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε· προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε.* Demgemäß kam auch in jedem dieser Acte sowohl das gemeinsame, als auch das individuelle Leben zum Ausdruck; beiden Bedürfnissen ward gleichermaaßen Rechnung getragen; beide traten im Cultus in lebendigster Gegenwirkung auf, denn sie waren in Einem Geiste verbunden, stammten aus Einer *κοινωνία*, und hatten zu ihrer gemeinsamen Basis und Norm die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, oder was dasselbe ist, die *ἀναλογία τῆς πίστεως* (Röm. 12, 6).

Ehe wir aber diese Gedanken weiter verfolgen, haben wir noch erst die zweite, in den Abendstunden gehaltene Zusammenkunft, oder den geschlossenen und privaten Gottesdienst der Heidenchristen in's Auge zu fassen (1 Cor. 11, 18 ff.).

IV. Der private, eucharistische Gottesdienst.

Den centralen Haupt-Act dieser Zusammenkünfte, in welchem sie ihren eigentlichen Zweck hatten und dem sie ihren Namen verdankten (Act. 20, 7; 1 Cor. 11, 20), bildete die Abendmahlshandlung, zu der alle anderen Acte nur eine beigeordnete und peripherische Stellung einnahmen. Daß namentlich das didaktische Element aus ihnen nicht ausgeschlossen war, haben wir schon bei der Darstellung des judenchristlichen Got-

tesdienstes mit Hinweisung auch auf Actor. 20, 7. 11 kennen gelernt. Darauf führt uns auch indirect das „Verkündigen des Todes des Herrn" (1 Cor. 11, 26), womit zwar zunächst die Bedeutung der Handlung als solcher, im Unterschied von einem äußern, ungeistlichen Essen bezeichnet, aber eben damit auch das homiletische Element derselben mit angezeigt wird. Direct sagen es uns die Ermahnungen des Apostels Ephes. 5, 19 und Col. 3, 16, die sich besonders auf die Liebesmahle beziehen (Eph. 5, 18). Und hierher mögen auch alle die Stellen des neuen Testaments zu rechnen sein, die auf eine öffentliche Verlesung der apostolischen Schreiben in den Gemeinden hindeuten (1 Thess. 5, 27; 4, 16; 2 Petri 3, 15; Apoc. 1, 3). Denn daß dieselbe eben in diesen und nicht in den öffentlichen Versammlungen statt gefunden, folgt wohl unzweifelhaft aus der Natur und der Bestimmung dieser Briefe von selbst. Gleichermaaßen umgaben Gebet und Gesang das Abendmahl, es einleitend, begleitend, ausleitend, wie wir ebenfalls schon oben mit Berufung auf die Einsetzung des Herrn nachgewiesen haben, und bald noch bestimmter in Beziehung auf das Hauptgebet zeigen werden. Die ganze Feier besiegelte der Bruderkuß (Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26; 1 Petri 5, 14), als Zeichen der brüderlichen Gemeinschaft; mit Lobgesang und Segen ward sie beschlossen.

Auch in den heidenchristlichen Gemeinden (1 Cor. 11) ging dem Abendmahlsgenuß jene gemeinschaftliche Mahlzeit, die Agape, voran, an der Alle, Reiche und Arme in gleicher Weise Theil nahmen, und die wir schon von der Jerusalemischen Gemeinde her kennen. Indem wir deßhalb, mit Verweisung auf unsre obige Entwicklung, hier nicht mehr näher auf sie einzugehen brauchen, machen wir nur darauf aufmerksam, daß während in Jerusalem anfänglich diese Versammlungen zugleich den Charakter gewöhnlicher Mahlzeiten hatten,

in den heidenchristlichen Gemeinden schon von Anfang an die Scheidung zwischen gewöhnlichem und gottesdienstlichem Leben so weit vollzogen ist, daß auch die Agapen von den übrigen das bloße Nahrungsbedürfniß befriedigenden Mahlzeiten gesondert sind (1 Cor. 11, 22. 34), und demgemäß von Hause aus das Gepräge eines spezifischen Cultus-Elements tragen. Aber jetzt grade tritt auch schon für sie ein Wendepunct ein, der ihren allmähligen Verfall einleitet.

So viel, und nicht mehr, erfahren wir über die Bestandtheile dieses Cultus und über die Anordnung derselben im Allgemeinen. Und wir wollen auch gern auf ein Mehr verzichten, wenn uns nur eine nähere Einsicht in die Vollzugsweise der Abendmahlshandlung selbst, und in die Auffassung ihres liturgisch-dogmatischen Charakters im apostolischen Zeitalter gestattet sein sollte. Die Spuren sorgfältig aufzusuchen und zu verfolgen, die uns darüber Aufschluß oder doch Andeutungen geben können, wird jetzt unsre Aufgabe sein.

A. Vollzugsweise der Abendmahlshandlung.

Von Wichtigkeit in ersterer Beziehung ist uns 1 Cor. 10, 16 verglichen mit 11, 23 ff. Namentlich nehmen unsre Aufmerksamkeit in Anspruch die beiden parallelen Versglieder: *τό ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν* und *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν*. Ich sehe mit Meyer (zu Matth. 26, 27) in diesen Worten eine aus der Abendmahls-Liturgie der apostolischen Zeit hergenommene technische Bezeichnungsweise, auf die für den genannten Zweck näher einzugehen ist [1]).

1) Außer den Commentatoren sind hier besonders namhaft zu machen: Ernesti, Anti-Muratorius (Opuscc. theol. Lips. 1773, pag. 15—22); Schulz, Lehre v. Abendm. 2. Aufl. Lpz. 1831, S. 197 ff.; vorzüglich aber Rodatz, exeget.-dogmat. Versuch über 1 Cor. 10, 16—21 (in Rudelbach's und Guerike's Zeitschr. Lpz. 1844, Heft 1, S. 121 ff. und Heft. 2, S. 27 ff.); und Kahnis, Lehre v. Abendm. Lpz. 1851, S. 128 ff.

1. Die Eulogie des Kelchs.

Als allgemein zugestanden kann es angesehen werden, daß der Apostel in den ersten Worten von dem einleitenden, dem Abendmahlsgenuß voraufgehenden Gebet redet, das der Herr selbst bei der Einsetzung des Abendmahls gesprochen und angeordnet hat (τοῦτο ποιεῖτε Luc. 22, 19), und das sein Analogon in den bei der Passahmahlzeit üblichen, von dem Hausvater gehaltenen Gebeten hatte, an die es sich historisch anlehnt. Diese Gebete, Tischgebete im höheren Sinne, waren dem Inhalte nach Dankgebete für die Gabe und Stiftung Gottes, gefaßt in Segensform; z. B. benedictus (בָּרוּךְ) tu Domine, Deus noster, rex mundi, qui producis panem e terra, oder — creans fructum vitis u. s. w.[1]). Daher auch die Namen: בְּרָכָה, בִּרְכַּת הַיַּיִן, כּוֹס הַבְּרָכָה, בִּרְכַּת הַשִּׁיר u. s. w.

Schon dieser historische Zusammenhang führt uns darauf, das auch sonst häufig vorkommende εὐλογεῖν (Math. 14, 19; 26, 26; Marc. 14, 22; Luc. 24, 30), das an sich, wie das hebräische ברך „danken, loben, segnen" bedeuten kann, hier besonders in dem Sinne von Segnen zu nehmen. Und auch sprachlich ist an unserer Stelle, durch den Objects-Accusativ ὃ εὐλογοῦμεν, diese Bedeutung die allein zugelassene[2]). Denn die von Schulz (a. a. O. S. 199) mit Emphase geltend gemachte Auffassung: der Becher der Lobpreisung, d. h. der Becher, der das Mittel oder gleichsam das Werkzeug ist, womit dem Herrn Lob dargebracht wird, — verräth sich leicht als eine Ausflucht dogmatischer Befangenheit, die weder sprachlich zu rechtfertigen ist, noch auch kaum einen erträglichen Sinn

---

1) Vergl. Buxtorf de coena Domini in seinen dissertt. philol.-theol. Basil. 1662. VI, pag. 310. 321.

2) Eben so steht ganz unzweifelhaft εὐλογεῖν im Sinne von Segnen mit dem Accus. der Sache: Luc. 9, 16 (1 Sam. 9, 13, nach den LXX); und der Person; Mar. 10, 16; Luc. 24, 50. 51.

giebt. Εὐλογεῖν heißt also hier „segnen", d. h. — da von menschlichem Segnen die Rede ist — Gottes Segen betend verkündigen, ihn auf die Speise herabrufen und ihr zueignen, dieselbe dadurch aus dem gewöhnlichen Gebrauch aussondern und für einen bestimmten Zweck weihen, heiligen (ἁγιάζειν 1 Tim. 4, 5). Aus Matth. 26, 27; Marc. 14, 23; Luc. 22, 17. 19 und 1 Cor. 11, 24 sehen wir aber, daß auch bei dem Abendmahlsgebet die Segnung vollzogen wurde durch Dank für die göttliche Gabe und Stiftung. Ueberhaupt sind nach alttestamentlicher und neutestamentlicher Anschauungsweise εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν, ἁγιάζειν sehr verwandte und ineinander übergehende Begriffe, wie schon aus der Zusammenstellung von εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν (Matth. 26, 26. 27; Marc. 14, 22. 23; 1 Cor. 14, 16), von εὐλογεῖν und ἁγιάζειν (Gen. 2, 3 nach der LXX), von εὐχαριστεῖν und ἁγιάζειν (1 Tim. 4, 4, 5) hervorgeht. Dennoch sind sie nicht identisch, sondern je nachdem auf den Inhalt oder auf die Form und den Zweck des Gebets besonders Bezug genommen wird, wird dasselbe bald als ein Danken, bald als ein Segnen und Weihen bezeichnet[1]). Wenn darum der Apostel an unsrer Stelle das Abendmahlsgebet als eine εὐλογία bezeichnet, so findet die Wahl dieses Ausdrucks theils in der formellen Fassung, wie schon Meyer zu Matth. 26, 27 bemerkt hat, theils in der Bestimmung dieses Gebets seine Erklärung und Recht-

1) Vergl. Lücke zu Joh. 6, 11; und Meyer zu 1 Cor. 14, 16. Bekanntlich werden auch in der späteren kirchlich-liturgischen Sprache die gesegneten Abendmahls-Elemente sowohl εὐχαριστία, als auch εὐλογίαι und ἁγιάσματα genannt, wofür bei Suicer die Belegstellen zu finden sind. Bei der Fassung übrigens, die das entwickelte Abendmahls-Gebet später erhielt, indem es aus Danksagung und aus Bitte um Segen bestand, konnte es um so mehr theils als Eucharistie, theils als Eulogie bezeichnet werden, je nachdem das eine oder das andere Moment in's Auge gefaßt wurde.

fertigung. Es war ein in der Form und mit der Absicht des Segnens gesprochenes Dankgebet. „Becher der Segnung" nennt er demnach den Abendmahlskelch, weil sein Inhalt, der Wein, mittelst des Dankgebets gesegnet, ihm dadurch die Weihe für den Abendmahls-Zweck und Gebrauch gegeben wurde. Richtig erklärt deshalb schon Oekumenius (vergl. Suicer a. a. O. I, 1250) das *ὃ εὐλογοῦμεν* durch *ὃ εὐλογοῦντες κατασκευάζομεν*, i. e. *ἁγιάζομεν καὶ καθιεροῦμεν*.

Doch der Apostel bezeichnet nicht nur den Kelch als den gesegneten, sondern er betont die Eulogie noch besonders durch den Zusatz: *ὃ εὐλογοῦμεν*, und hebt dadurch den Begriff der Segnung und Weihe vor dem des Dankens mit Nachdruck hervor, indem er die Accusativ-Construction der nahe liegenden, aber für seinen Zweck nicht passenden, präpositionalen *ἐφ' ὃ* vorzieht. Bekanntlich ist dieser Zusatz von den Auslegern verschieden aufgefaßt worden. Schulz, wie wir gesehen, erklärt ihn so, daß nicht *τὸ ποτήριον*, sondern Gott oder Christus als das Object der Eulogie zu denken ist. Aber abgesehen davon, daß so gefaßt der Relativ-Satz eine ziemlich müßige Epexegese wäre, so ist die Einschiebung dieses Objects sprachlich nicht zu rechtfertigen. Eben so sprachwidrig ist die Annahme von zwei verschiedenen Subjecten bei der *εὐλογία* und dem *εὐλογεῖν* (Christi nämlich und der Gemeinde), die sich bei den Aelteren findet [1]) und auf die auch Schulz (S. 176)

---

1) Gerhardt, Loci theoll. Tom. X. (Tübing. 1770) Loc. XXII, Cp. XIII, § 150: Apostolus poculum eucharisticum notanter vocat „calicem benedictionis, cui benedicimus", bina *εὐλογίας* repetitione et Christi et nostram benedictionem complexus. So wahr es auch an sich ist, daß „absque hac *εὐλογία* Christi nec in prima coena, nec in nostra corpus et sanguis ipsius distribueretur" (§ 147), und daß die Eulogie des Herrn „non in prima tantum coena, sed etiam in nostra adhuc hodie efficax est", so ist doch weder der eine noch der andere Gedanke aus dieser Stelle zu begründen.

anzuspielen scheint, um an ihr die Unhaltbarkeit der Erklärung des εὐλογεῖν im Sinne von Segnen zu erweisen. Es kann natürlich nur an ein Subject gedacht werden, und das ὃ εὐλογοῦμεν ist mit den neueren Auslegern als exegetischer Zusatz zu fassen, durch welchen der Apostel den Begriff des ποτήριον τῆς εὐλογίας und damit auch den der Eulogie, als einer segnenden, näher bestimmt. Bei dieser Fassung ist der Zusatz weder ein müssiger, noch auch blos eine feierliche Exegese, wie Meyer ihn erklärt, sondern enthält eine Verschärfung des Begriffs, durch Hervorhebung grade seines segnenden Moments, als desjenigen, durch welches das ποτήριον eine κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ wird.

Den Ausdruck ποτήριον τῆς εὐλογίας selbst können wir aber nicht mit Rodatz (a. a. O. S. 128) als einen von dem Apostel zum erstenmal gebrauchten ansehen, der eben deshalb einer näheren Erklärung bedurft hätte. Er ist vielmehr anerkanntermaaßen ein aus dem jüdischen Passah-Ritus entlehnter, bei welchem der dritte Becher, mit dem das eigentliche Passah-Essen geschlossen wurde [1]), diesen ihn auszeichnenden Namen führte. Und wenn Meyer (zu Matth. S. 435) dagegen bemerkt, daß diesem bei der Passahfeier doch noch ein vierter und fünfter Becher zu folgen pflegte, und daß füglich anzunehmen sei, der Herr werde erst nach vollständig absolvirtem Passah-Ceremonial das Abendmahl eingesetzt haben, — so ist darauf insofern weniger Gewicht zu legen, als die letztere Bemerkung überhaupt noch in Frage gezogen werden kann [2]), und als es sich hier nicht mehr um die Einsetzung des Abend-

1) Vergl. Buxtorf a. a. O. pag. 320, und besonders pag. 392 ff., wo das jüdische Passah-Ritual nach Maimonides mitgetheilt ist.

2) Eine ausführliche Erörterung dieses Punctes giebt Buxtorf a. a. O. pag. 286 ff., woselbst auch die verschiedenen Meinungen aufgeführt und beurtheilt sind.

mahls, sondern um die von der Passahfeier getrennte Gemeindefeier desselben handelt, bei welcher der Name des Haupt-Passahbechers, auch wenn er nicht der letzte gewesen, sehr leicht auf den Abendmahlskelch übertragen werden und so in den allgemeinen liturgischen Sprachgebrauch der apostolischen Zeit übergehen konnte. Die Bezeichnung war also eine den Gemeinden geläufige, und bedurfte als solche keiner nähern Erklärung; und wenn der Apostel dennoch eine hinzufügt, so kann dieselbe nur in der oben entwickelten Absicht ihren Grund gehabt haben. Der Plural aber, den der Apostel im Relativ-Satz braucht, soll die Gemeinsamkeit des Acts der Eulogie ausdrücken. Er ist hier, wie in dem folgenden κλῶμεν, auf die christliche Gemeinde überhaupt, im Gegensatz zu den Juden und Heiden (v. 18 u. 20), zu beziehen. Ihr hat der Herr die Sacramente anvertraut, und in ihrem Namen werden dieselben von ihren Dienern verwaltet. Ferner aber betheiligte sich auch die versammelte Einzelgemeinde an diesem Act nicht blos innerlich, sondern auch äußerlich insofern, als sie auf die von dem Leiter der Zusammenkunft gesprochene Segnung mit dem Amen antwortete. Das Segnen und Brechen ist also als ein Act der Gesammtgemeinde, der Kirche, zu fassen, den diese durch ihr Organ in der Einzelgemeinde und m i t ihr vollzieht.

Nach dieser Erläuterung des Sinnes unsrer Stelle leuchtet von selbst ein, wie es sich mit der Bemerkung von S c h u l z (S. 197) verhalten mag, daß hier überall von einer sogenannten Einsegnung, Consecration, nicht die Rede sei; und wie es um die Schriftmäßigkeit der Anschauungsweise bestellt sein muß, die der Consecration keinen anderen als einen nur außerwesentlichen Werth für die Abendmahlshandlung beizulegen weiß. Der Apostel hebt die Eulogie mit solchem Nachdruck hervor, daß man leicht einsieht, ihm und den Christen seiner Zeit muß dieselbe v o n w e s e n t l i c h e r und c o n s t i t u t i v e r B e d e u t u n g f ü r d e n l i t u r g i s c h e n V o l l z u g d e s A b e n d m a h l s gewesen

sein; und zwar deshalb, weil eben durch sie dem Kelch seine Abendmahlsbestimmung, die κὸινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ zu sein, ertheilt wurde.

Denn wenn der Apostel so nachdrücklich sagt, daß der Kelch als der gesegnete die Gemeinschaft des Blutes Christi vermittele, so dürfen wir wohl daraus schließen, daß derselbe nach apostolischer Lehre ohne die Segnung diese Eigenschaft nicht habe, und daß er diese also auch nicht bloß mit dem Segen, sondern vielmehr mittelst desselben erst erlange. Dann aber besteht auch die Bedeutung der Eulogie darin, daß durch diesen aussondernden und weihenden Act der Kelch für die Genießenden zum Medium der Gemeinschaft mit dem Blute Christi, und damit zum Träger des Mitgetheilten wird, mit dem er selbst in Verbindung stehen muß, da er anders nicht ein vermittelndes Werkzeug dafür sein kann [1]). Mit Recht ist

---

1) Allerdings wird bei dieser Argumentation die lutherische Erklärung und Bestimmung der Begriffe κοινωνία, αἷμα und σῶμα in unsrer Stelle vorausgesetzt. Daß aber diese die allein dem Text und Context gemäße ist, und daß darum auch dieses apostolische Zeugniß mit Recht als das Palladium der lutherischen Abendmahlslehre zu betrachten ist, das ist schon im „großen Bekenntniß“ von Luther, und neuerdings wieder von Rodatz und Kahnis schlagend nachgewiesen worden. Und wir können uns dieser Beweisführung um so mehr für überhoben erachten, als wir im Wesentlichen nur zu wiederholen hätten, was schon oft ausgeführt und noch nicht widerlegt worden ist, und als ein näheres Eingehen auf das Abendmahls-Dogma als solches außerhalb des Zwecks unsrer Arbeit liegt. Selbst Meyer, dem noch Niemand den Vorwurf hat machen können, daß er die Gesetze der Philologie der kirchlichen Dogmatik zum Opfer bringe, fordert, daß sowohl bei der κοινωνία, als bei dem αἷμα und σῶμα τοῦ Χριστοῦ der Begriff der Realität festgehalten werde, d. h. daß beide im eigentlichen und nicht im figürlichen Sinne genommen werden. Freilich bleibt er sich selbst und dem Text nicht treu, wenn es bei ihm zuletzt doch auf eine ideale (spirituelle) Participation am Leibe und Blute

darum auch von der gesammten alten Kirche, und übereinstimmend mit ihr auch von der lutherischen die Consecration als ein wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil der Abendmahls-Handlung angesehen worden, den man nicht fallen lassen oder zu etwas Accidentellem herabsetzen kann, ohne das Wesen des Abendmahls selbst anzutasten und gegen die ausdrückliche Vorschrift des Herrn: „solches thut" zu verstoßen.

Christi hinausläuft. Zu dem von Rodatz (S. 35) und von Kahnis (S. 136 Anmerk.) dagegen Bemerkten, ist noch auf eine Instanz hinzuweisen, die sich aus dem von Meyer selbst so sorgfältig beachteten Pragmatismus der Stelle ergiebt. Soll nämlich die reale Gemeinschaft nur als eine geistige gedacht werden, so folgt daraus auch mit Nothwendigkeit, daß sie nur denen zu Theil werden kann, die den Geist und den Glauben haben. Wäre aber das die Meinung des Apostels, so hätte er damit selbst den Corinthern den stärksten Gegenbeweis gegen seine ganze Argumentation in die Hand gegeben. Denn sie mußten ihm gleich erwidern: wir glauben ja auch nicht mehr an die Götzen, unser Genuß von dem ihnen dargebrachten Fleisch ist rein äußerlicher, geselliger Art, — also treten wir auch mit ihnen nicht in Gemeinschaft. Diese Gegenrede ist aber abgeschnitten, wenn der Apostel sagt, daß Alle Genießenden ohne Unterschied eo ipso Christi Leib und Blut empfangen. Das sagt er aber ausdrücklich, wenn er die Gemeinschaft als eine für die den Kelch Trinkenden und das Brod Essenden schlechthin vorhandene bezeichnet. Dann ist aber auch von ihm die Gemeinschaft nicht als eine bloß geistig-reale, sondern auch leiblich-reale, quae ore fit, gedacht. Nehmen wir nun noch hinzu, daß unsre Stelle, und besonders der Begriff der *κοινωνία*, die schlagendste Schriftinstanz gegen die römische Verwandlungslehre enthält, worauf schon die Artt. Smalc. III, 6 hinweisen, so können wir Rodatz nur zustimmen, wenn er seine Abhandlung mit den Worten schließt: „daß weder die reformirte, noch die römisch-katholische Abendmahlslehre der apostolischen Schriftlehre gemäß, „hingegen die lutherische, und allein die lutherische, ihr völlig „adäquat ist."

2. Das Brechen des Brodes.

Als Hauptgrund gegen diese von uns vertretene Auffassung und Bedeutung der Eulogie ist oft, und auch von Schulz (S. 197. 198), der übrigens S. 220 das *κλᾶν ἄρτον* richtig erklärt, die Frage aufgeworfen worden: woher es doch komme, daß nur der Kelch consecrirt werden solle und gesegnet heiße, das Brod dagegen nicht? v. 16 lese man von dem letzteren bloß: *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν*, ohne Beifügung von *εὐλογίας*? — Bei dieser Uebertreibung stürzt aber die Gegenrede in ihr eigenes Schwert; da darüber nach der Analogie der Passahfeier und nach der Einsetzung des Herrn kein Zweifel entstehen kann, daß auch das Brod beim Abendmahl, gleichwie der Wein, gesegnet worden ist. Die Eulogie des Brodes verstand sich so sehr von selbst, daß der Apostel sogar in seiner Relation der Einsetzungsworte (1 Cor. 11, 25) sich umgekehrt bei dem Kelch mit dem *ὡσαύτως* begnügt; viel weniger brauchte sie hier noch einmal wiederholt zu werden. Wohl aber ist der Frage nicht aus dem Wege zu gehen, weshalb der Apostel bei dem Brode grade diese Bezeichnung gewählt habe?

Wir haben schon oben gesehen, daß der Apostel an unsrer Stelle aus dem liturgischen Sprachgebrauch der Gemeinden seiner Zeit heraus redet. Wie dieser den Becher als *ποτήριον τῆς εὐλογίας* bezeichnete, so hatte sich auch für die mit dem Brode vorgenommene Handlung der Ausdruck *κλᾶν* oder *κλάζειν τὸν ἄρτον* fixirt, der in der allgemeinen Sitte seinen Ursprung hatte, nach welcher der Hausvater für den Zweck des Vertheilens und Genießens das Brod unter Gebet zu brechen pflegte. So findet sich Brechen und Essen Act. 20, 11; 27, 35 (*κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν*), Brechen und Austheilen Luc. 24, 30 (*κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς*); Matth. 14, 19; 15, 36; Luc. 9, 16 und sonst häufig im neuen Testament

unmittelbar verbunden. Zuweilen wird des Brechens nicht ausdrücklich erwähnt (Joh. 6, 11); zuweilen nicht des Austheilens, so daß dann Brod brechen gradezu für Brod austheilen steht: Jes. 58, 7; Klagel. 4, 4; Jerem. 16, 7 (nach den LXX). Darum ist das ὃν κλῶμεν mit de Wette zu übersetzen: das wir brechend genießen. In diesem Sinne muß auch 1 Cor. 11, 24 das ἔκλασε um so gewisser gefaßt werden, als der Apostel außerdem vom Austheilen ganz schweigt, und doch gewiß nicht die Distribution hat unerwähnt lassen wollen. Denn das ἐδίδου oder ἔδωκε der Synoptiker findet sich gar nicht im Text, und das λάβετε, φάγετε ist notorisch unächt. Nun hat man sich zwar, um dem Brodbrechen eine tiefere Bedeutung zu vindiciren, auf das folgende τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον [1]) berufen. Aber es ist klar, daß der Apostel (ähnlich wie Luc. 22, 19: ἔδωκε und διδόμενον) zur Wahl dieses symbolischen Ausdrucks durch das voraufgehende ἔκλασε veranlaßt wurde, und daß also jener nach diesem zu erklären ist. Bei dem Brodbrechen ist aber das Austheilen, Dahingeben, namentlich in unsrer Stelle, das Wesentliche, also ist auch der Vergleichungspunct nicht so sehr in dem Brechen selbst zu suchen, was nach Joh. 19, 36 nicht einmal paßt [2]), als vielmehr in der Dahingabe (1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 14), so daß das ohnehin bildliche κλώμενον sachlich mit dem διδόμενον zusammenfällt. Die Incongruenz aber, die zwischen dem Dahingeben des gebrochenen Brodes an die Genießenden und der Hingabe des gebrochenen Leibes-

---

1) Lachmann und mit ihm Meyer halten zwar das κλώμενον für unächt; aber die kritischen Autoritäten, auf die sie sich stützen, sind nicht überwiegend. Auch ist leichter zu erklären, wie dieser ungewöhnliche Ausdruck weggelassen oder mit dem διδόμενον bei Lucas vertauscht werden, als wie er von einem Abschreiber in den Text gebracht werden konnte.

2) Ueber den Passah-Ritus in dieser Hinsicht zu vergl. Kurtz, das mosaische Opfer. Mitau 1842. S. 259.

lebens Christi für uns statt findet, diese hebt der Apostel selbst mit den Worten: ὑπὲρ ὑμῶν hervor, und schneidet damit das mögliche Mißverständniß der Parallele ab. Aus diesen Gründen kann ich in dem κλώμενον an unsrer Stelle keine andere symbolische Beziehung auf den Tod des Herrn angedeutet finden, als dieselbe, die auch in dem διδόμενον liegt, und die der Evangelist Lucas hervorhebt.

Ich kann aufrichtig bekennen, daß ich mich zu dieser Erklärung der Worte nur durch den Text selbst und aus keiner andern Rücksicht genöthigt sehe. Denn zugestanden, daß der Act des Brodbrechens selbst von dem Apostel als ein Sinnbild des Todes Christi betrachtet worden sei, so kann ich in ihm als solchem, weder etwas Essentielles sehen, wofür ihn Ebrard[1]) ausgiebt, oder ein wesentliches Symbol, wie ihn Meyer bezeichnet, noch auch mit Kahnis (S. 132) ihn für eine charakteristische Seite des Abendmahls halten. Denn theils giebt es auf neutestamentlichem Standpunct überhaupt keine Symbole mehr von essentiellem Werth (Gal. 4, 3. 9; Col. 2, 8. 17. 20), theils ist das Brodbrechen nicht etwas dem Abendmahl Eigenthümliches, sondern ein aus dem gewöhnlichen Leben herübergenommener üblicher Modus der Austheilung, der also auch nicht erst von dem Herrn eingeführt ist, um dadurch seinen Tod zu symbolisiren, sondern an den sich nachträglich leicht diese symbolische Beziehung knüpfen konnte. Ueberhaupt aber sehe ich nicht ein, wie man gegen die römische Opfertheorie protestiren, und dabei doch im Ernst dem Brodbrechen „eine essentielle Beziehung auf das Wesen des Abendmahls“ beilegen kann[2]). Umsonst beruft sich endlich Ebrard für

---

1) „Das Dogma vom heiligen Abendmahl“ Band I, Frankfurt 1845. S. 116 u. 117.

2) Um dieser Charybdis zu entgehen, beschränkt auch Ebrard in der Anmerk. seine Behauptung dahin, daß das Brodbrechen zu=

seine Behauptung darauf, daß doch die Evangelisten alle dieses Actes so ausdrückliche Erwähnung thun; denn es ist klar, daß es ihnen daran liegen mußte, diesen wichtigen Moment treu und anschaulich den Lesern zu schildern, und allbekannt, daß auch sonst in den Evangelien, z. B. bei den Speise-Wundern und ähnlichen Gelegenheiten, eben so ausdrücklich des Brodbrechens erwähnt wird. Wenn also auch in die *κλάσις* eine symbolische Beziehung hineingelegt werden kann, so steht doch unzweifelhaft fest, daß jene nicht in dieser ihren Ursprung und Hauptzweck hat, sondern allein in der Distribution. Und wo nur diese statt findet, es möge das Brod nun vor der Abendmahls-Handlung oder während derselben gebrochen werden, da wird auch das Sacrament nach seiner einsetzungsmäßigen Integrität gefeiert. *Δόσις* semper est necessaria, sagen wir mit unsren Dogmatikern [1]), uti etiam *λῆψις*, pertinet enim ad formam cujusque sacramenti, sed modus *δόσεως* ac *λήψεως* libertati ecclesiae relictus est.

Freilich dann wäre der Act des Brechens von wesentlicher Bedeutung, wenn in ihm als solchem die Weihe des Brodes bestanden hätte. Das scheint aber Kahnis zu meinen, wenn er a. a. O. sagt: „beim Passahmahl war das Brechen der Act der Weihe", und weiter: „das Brechen des Brodes ist die Weihe desselben zu seiner Abendmahlsbestimmung." Beide Behauptungen sind, streng genommen, unerweislich [2]). Denn

gleich wesentlich und nicht wesentlich sein soll. Denn wesentlich soll dasselbe sein, sofern es nicht bloß Mittel der Darreichung, sondern symbolisches Erinnerungszeichen ist; nicht wesentlich aber, sofern es nur Sinnbild, nicht auch Pfand ist?! Verstehe ich das recht, so ist damit eigentlich zugestanden, daß der Act des Brodbrechens ein nicht wesentlicher ist.

1) Gerhard, loci theoll. Tom. X. pag. 279.

2) Beim Passahmahl wurde der Segen immer über das noch nicht gebrochene Brod gesprochen. Vergl. Buxtorf a. a. O. pag. 298 u. 310.

das Brodbrechen war höchstens der Moment der Weihe, und ist mit dieser, wie beim Passah so auch beim Abendmahl, so eng verbunden (εὐχαριστήσας, εὐλογήσας ἔκλασε Matth. 26, 26; Marc. 14, 22), daß der gesammte Act — das Weihen, Brechen, Austheilen, Genießen des Brodes — daher seinen Namen empfing [1]). Aber die Weihe selbst muß von ihm unterschieden werden, und wird es auch faktisch in allen Berichten von der Einsetzung des Abendmahls.

Aus allen diesen Gründen ergiebt sich uns mit Nothwendigkeit, daß der Ritus des Brodbrechens, wie angemessen er auch an sich selbst sein möge, doch nur von accidenteller Bedeutung für den Vollzug des Abendmahls ist, und daß er unmöglich als wesentlich zur Idee desselben gehörend betrachtet werden kann. Am wenigsten aber ist es statthaft, mit Herabsetzung der Eulogie auf ihn ein besonderes Gewicht zu legen. Denn eine unbefangene Vergleichung der beiden parallelen Sätze in unsrem 16. Verse wird Niemanden darüber in Zweifel lassen, ob der Apostel auf die κλάσις, als diesen gesonderten Act des Brechens, oder auf die εὐλογία einen besonderen Nachdruck habe legen wollen. Das freilich ist nicht schwer einzusehen, welchen Werth dieser Ritus für die symbolische oder opfermäßige Auffassung des Abendmahls haben kann. Je mehr aber in dem einen oder dem andern Interesse dieser an sich irrelevante Act zu etwas Wesentlichem erhoben wird, um so mehr büßt er auch an seiner adiaphoristischen Natur ein, und um so mehr muß es eine Kirchengemeinschaft, die gleicherweise die eine wie die andere Lehre vom Abendmahl als schriftwidrig verwirft, für ihre Pflicht halten, auf diesen Gebrauch, auch trotz seines ehrwürdigen Alters, so lange zu verzichten, als er ihrer Praxis gegenüber mit dem angemaaßten Anspruch auf die Dignität eines „essentiellen“ Actes geltend gemacht wird.

---

1) Richtig interpretirt Olshausen das κλᾶν durch: segnend brechen und essen.

Vergleichen wir nun schließlich die beiden Sätze des von uns in Betracht gezogenen apostolischen Ausspruchs 1 Cor. 10, 16, so entscheidet auch der Parallelismus der beiden, unläugbar gleich schwer wiegenden Glieder zu Gunsten unserer Erklärung des κλᾶν ἄρτον. Denn es leuchtet von selbst ein, daß der Act des Brechens, wenn er wesentlich nur ein symbolischer sein soll, nicht im Stande ist, dem wirklich vollziehenden Act des Segnens das Gegengewicht zu halten. Aber auch der Plural ὃν κλῶμεν weist auf eine Gemeinsamkeit der Handlung hin, wie sie besonders in dem Austheilen und Genießen des Brodes zum Ausdruck kam, das eben für diesen Zweck gebrochen wurde. So werden wir bei unsrer Fassung des Brodbrechens dem Texte gerecht und erhalten eine vollkommene Parallele zweier unterscheidbarer Acte; eine Parallele, die uns zu dem wichtigen Resultat führt, daß der Apostel der Eulogie oder Benediction die κλάσις, d. h. die Distribution und Sumtion, durchaus gleichgestellt wissen will. Indem er aber diese bei dem Brod, jene bei dem Kelch besonders hervorhebt, thut er es natürlich nicht in dem Sinne, als käme es nur bei dem einen auf das Segnen, bei dem anderen auf das Austheilen an. Wie Leib und Blut des Herrn, so gehören auch beide Elemente unzertrennlich zusammen; nur in ihrer Verbindung wird die einsetzungsmäßige Integrität des Abendmahls bewahrt. Darum sind auch an jedem Elemente jene beiden Acte zu vollziehen. Das Brod wird vertheilt und genossen, nachdem es gesegnet worden; der Kelch wird gesegnet, um dann genossen zu werden. Wenn nun aber der Apostel von dem Brode sagt, daß es die Gemeinschaft des Leibes Christi sei, nicht sofern es nur consecrirt worden, sondern sofern es zugleich gebrochen, d. h. zum Genuß ausgetheilt wurde; so haben wir allen Grund, dieselbe Anschauung auch auf den Kelch zu übertragen, und aus der Zusammenfassung beider Versglieder den Schluß zu ziehen, daß der Apostel so nur schreiben konnte aus einer Betrachtungsweise heraus, nach welcher Benediction und

Distribution gleich wesentliche und unzertrennliche Acte sind, deren Verbindung erst das Sacrament constituirt. Wenn also unsre Stelle durchaus nichts Zwingendes für die Beibehaltung des an sich accidentellen Ritus des Brodbrechens enthält, so folgt aus ihr doch mit Nothwendigkeit, daß die Elemente nur Träger des Leibes und Blutes Christi sind, sofern sie genossen werden, daß sie also auch nur zu weihen sind für den Zweck des wirklichen Genusses derselben, und daß eine von dieser Absicht und diesem Gebrauch losgelöste Consecration weder die Verheißung des Herrn, noch die Praxis der apostolischen Kirche für sich hat. Ja es liegt etwas Providentielles darin, im Gegensatz zu dem Mißbrauch, der mit der geweihten Hostie getrieben wird, daß der Apostel grade bei dem Brod mit dem *ὃν κλῶμεν* die Austheilung zum Genuß markirt; gleichwie jenes *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* (Matth. 26, 27; Marc. 14, 23) ein nicht minder vorsehungsvolles Zeugniß der heiligen Schrift gegen die Kelchentziehung ist.

3. Das Wesen der Eulogie.

Als sicheres Ergebniß unsrer Untersuchung können wir aussprechen, daß in dem apostolischen Zeitalter die Benediction und die Distribution der Elemente für gleich wesentliche und wichtige Vollzugsacte beim Abendmahls-Gottesdienst angesehen worden sind. Näheres über die Vollzugs-Form dieser Acte ist uns nicht überliefert. Namentlich erfahren wir, mit Ausnahme des Ritus des Brodbrechens, nichts Bestimmteres über die Art und Weise der Distribution. Ebenso verhält es sich mit der Benediction, da uns weder die von dem Herrn gesprochene Eulogie, noch irgend eine andere, apostolische, aufbewahrt ist. Das ist auch bei der formfreien Natur des urchristlichen Gottesdienstes nicht anders zu erwarten. Wie die sacramentliche Gabe eine freie Gnadenthat des Herrn ist, so soll auch der Dank und die Bitte um

dieselbe eine freie Glaubensthat der Gemeinde sein. Darum ist auch die Form der Benediction der freien Productionskraft der Kirche anheimgegeben. Anders aber verhält es sich mit dem Inhalt derselben, der durch die Natur des Actes bedingt und gebunden ist. Freilich enthält das neue Testament auch über diesen keine directe Erklärung; dennoch glauben wir ihn aus den betreffenden Stellen, namentlich verglichen mit 1 Tim. 4, 4. 5, mit einiger Sicherheit erschließen zu können. Doch werden wir zu dem Ende etwas weiter ausholen müssen.

Das Abendmahl gehört in die Kategorie der Mahlzeiten überhaupt. Der dabei gesprochene Segen ist also als ein Tischgebet im höhern Sinne zu betrachten, und aus der Natur des letzteren ist auch seine Beschaffenheit zu erkennen. Hier wie dort findet ein *ἁγιάζειν*, ein Segnen, Heiligen der Gaben durch Dank und Bitte statt. In dem *ἁγιάζειν* liegt aber nach constanter Schriftanschauung ein doppeltes Moment: das Negative der Aussonderung und Auswahl aus dem Unreinen oder Gewöhnlichen überhaupt (womit das bestimmte Object zugleich für rein und gut erklärt wird, benedicere), und das Positive der Bestimmung und Hingabe für einen würdigen, heiligen, gottesdienstlichen Zweck (consecrare). Die Speise segnen oder heiligen heißt also, sie aus dem Gebiet des Unreinen, Schädlichen ausscheiden, und sie für die gottgeordnete Ernährung und Stärkung des Leibes bestimmen und gebrauchen. Zu dem Einen wie zu dem Anderen ist aber der Mensch nur berechtigt kraft göttlicher Ordnung und Verheißung, d. h. in diesem Gebiete, kraft des schaffenden und erhaltenden Willens Gottes, der die Speise für unser leibliches Leben gesegnet und diesen Segen an den wirklichen Gebrauch derselben geknüpft hat. Was Gott nicht segnet, das kann und darf auch der Mensch nicht segnen; und umgekehrt darf dieser nicht gemein machen, was Gott gereinigt hat (Act. 10, 15). Segnen in schöpferisch wirksamer Weise, und dem Menschen Macht und

Recht zum Segnen und gesegneten Brauchen geben, vermag Gott allein. Wenn darum der Mensch die Speise segnet, so ist das theils ein präparatorischer Act der Aussonderung und der Destination, theils ein administratorischer der Herabrufung und Verwaltung des göttlichen Segens durch Dank und Bitte, theils endlich ein definitiv vollziehender durch den wirklichen Gebrauch und Genuß, für welchen die Speise gegeben ist. Denn auch dieser letztere Act gehört insofern noch zum Segnen, als an ihn die objective, göttliche Segensthat gebunden ist. Je nachdem jedoch das Segnen in weiterem Sinne oder in engerem genommen wird, werden darunter entweder alle die eben genannten Acte, oder auch nur die beiden ersten subsumirt. Immer aber setzt das menschliche Segnen die Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit des göttlichen Segens voraus, und ist deshalb in Wahrheit effectiv nicht durch das Thun des Menschen, sondern allein in Kraft des fortwährend schaffenden und wirkenden, göttlichen Schöpferwillens, durch welchen allein die Speise wirklich das ist und giebt, was Gott verheißen und wozu er sie geordnet hat, und was der Mensch darauf hin anerkennt, erbittet und thut. So coincidiren in dem Segnen göttliches und menschliches Thun; es ist immer die lebendige Einheit eines doppelseitigen, so zu sagen sacramentalen und sacrificiellen Handelns, das bis zum wirklichen Genuß aufsteigend, darin seinen Gipfel erreicht; und das darum auch immer die objective Basis göttlichen Wortes und die subjective Gesinnung des gläubigen, dankenden, bittenden, brauchenden Herzens zu seiner Voraussetzung hat: *ἁγιάζεται γὰρ (πᾶν κτίσμα) διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* (1 Tim. 4, 5) [1]).

1) Daß hier θεοῦ nicht gen. obj., sondern nur subj. sein kann, versteht sich nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch und nach dem Zusammenhang unsrer Stelle von selbst; eben so, daß hier

Wenden wir nun das Gesagte auf die Segnung der Abendmahls-Elemente an, so ist diese einerseits von der eben besprochenen wesentlich verschieden, da wir mit ihr nicht mehr auf dem Gebiete der Schöpfung und der Naturordnung, sondern auf dem der Erlösung und Gnadenordnung stehen. Es handelt sich demgemäß hier um den geistlichen Segen in himmlischen Gütern. Anderntheils fällt sie nichts destoweniger in die allgemeine Kategorie des Segnens überhaupt, und ist deshalb auch an jene allgemeinen Bedingungen und Gesetze desselben gebunden, die wir eben kennen gelernt haben. Auch diese Weihung wird also nothwendig aus einem vorbereitenden, einem verwaltenden und einem factisch vollziehenden Act bestehen müssen. Für unsren Zweck haben wir es jedoch nicht mit dem letzteren, sondern nur mit den ersteren zu thun, also mit der Segnung im engern Sinne[1]). Auch bei dieser, und hier grade im eminenten Sinne, müssen

---

wohl an ein bezügliches, nicht aber an ein besonderes Wort ausschließlich, sondern an das in's Dankgebet aufgenommene oder von ihm stillschweigend vorausgesetzte Wort Gottes zu denken ist. Mit Recht verweist Huther z. u. St. auf die in den App. Constitt. VII. 49 uns überlieferte alte Tischeulogie. Sie beginnt mit: *εὐλογητὸς εἶ κύριε*, und ist aus mehren Bibelstellen (Gen. 48, 15; Ps. 136, 25; Act. 14, 17; 2 Cor. 9, 8) zusammengesetzt.

1) Mit Recht unterscheiden die älteren Dogmatiker eine consecratio *partialis* und *totalis*, *destinativa* und *unitiva*. Partialis et destinativa, sagen sie, fit per *preces* et *verba institutionis*; totalis autem et unitiva, *accedente usu*, praestat conjunctionem rei coelestis cum terrena. Vergl. Gerhard a. a. O. Loc. XXII, Cap. XIII, §. 148, pag. 268 Anmerk; und Supplem. zu Tom. X. pag. 444. Vera consecratio — heißt es §. 155, pag. 276, 5 — consistit in eo, ut faciamus, quod Christus fecit, h. e. ut panem accipiamus, benedicamus, distribuamus ac manducemus juxta Christi institutionem, ordinationem ac mandatum.

sich nach dem apostolischen Weihe-Kanon Wort Gottes und Gebet, göttliches und menschliches, sacramentales und sacrificielles Thun durchdringen. Das Dank- und Bitt-Gebet sondert aber die Abendmahls-Elemente nicht allein aus der Sphäre des Ungenießbaren, sondern vielmehr auch aus der der bloßen irdischen Nahrungsmittel aus, und stellt sie in den Dienst des Erlösungs-Willens Gottes, indem es sie dazu destinirt, Vermittler und Träger, ὀχήματα, des Leibes und Blutes Christi zu sein. Von sich aus darf aber die Gemeinde den Elementen weder diese Bestimmung geben, noch weniger vermag sie dieselbe an ihnen wirklich zu vollziehen. Eben so wenig berechtigt und befähigt sie dazu der Wille und das Wort des schaffenden und erhaltenden Gottes. Sie bedarf dazu vielmehr des besonderen, nicht minder schöpferischen und allmächtigen Heils-Willens und -Wortes des Herrn. Und wenn sie daher seine Gnadenthat in ihrem Segensgebet auf die Elemente herabrufen will, so muß sie sich nothwendig auf den Grund eben desjenigen Wortes Gottes stellen, das diese specifische Verheißung und Anordnung enthält, d. h. des Stiftungs-Wortes Jesu Christi [1]).

Wenn also der Apostel an jener Stelle der Eulogie die Wirkung zuschreibt, den Wein und das Brod in Verbindung mit Christi Leib und Blut zu setzen, so muß dieselbe nächst dem Dank für die Gaben der Schöpfung auch den für die

---

1) Treffend bemerkt in dieser Beziehung Chemnitz, Exam. Conc. Trid. Genev. 1667 pag. 262: Dei verbum requiritur ad Sacramentum. Quod si jam quaeritur, quodnam sit verbum illud benedictionis, quo accedente ad panem et vinum fiat Sacramentum corporis et sanguinis Domini, certe hoc extra controversiam est: sicut unumquodque Sacramentum habet certum aliquod verbum Dei, sibi proprium et peculiare, ita etiam eucharistiam habere certum, proprium et peculiare verbum, ipsam scilicet divinam institutionem.

Wohlthaten der Erlösung, mit Berufung auf das stiftende Wort des Herrn enthalten, und darin ihren wesentlichen, sie von der gewöhnlichen Tisch-Eulogie unterscheidenden Inhalt gehabt haben. Das scheint mir die nothwendige Consequenz unsrer Stelle und jenes allgemeinen Kanons 1 Tim. 4, 5 zu sein. Auch die apostolische Abendmahls-Eulogie muß mit Gottes Wort und Gebet die Elemente geheiligt haben, d. h. sie muß in einem Dank- und Weihe-Gebet bestanden haben, das sich über die Wohlthaten der Schöpfung und der Erlösung verbreitete und in welches die Einsetzungs-Worte mit aufgenommen waren. Für diese Beschaffenheit der Eulogie zeugt nicht nur die bei dem Passahmahl gesprochene Danksagung, so wie die von Justin überlieferte Praxis der nachapostolischen Zeit; sondern auch die Einsetzungsworte selbst, wie sie der Apostel als unmittelbar vom Herrn empfangene der Gemeinde vorhält, 1 Cor. 11, 23., führen auf dieselbe. Denn wenn es hier heißt: **τοῦτο ποιεῖτε**, so ist damit geboten, daß die Gemeinde thun soll, was der Herr that, d. h. sie soll dankend segnen, austheilen und bekennen: „das ist Christi Leib und Blut"; und wenn hinzugefügt wird *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, so soll sie dabei des Herrn, seines Todes (v. 26), also auch der damit eng verbundenen Einsetzung des Abendmahls gedenken, und sich so mit der ganzen Handlung auf den Grund der Heilsthat und Heilsstiftung des Herrn stellen. In welcher Weise aber die apostolische Zeit diesen Befehl des Herrn ausgeführt hat, ob in freier Form oder in wörtlicher Recitation der Stiftungs-Worte, das muß freilich dahingestellt bleiben, obgleich die erstere Form die natürlichere und dem Charakter jener Zeit angemessenere zu sein scheint. Eben so wenig erfahren wir aus dem neuen Testament etwas über einen etwaigen Gebrauch des Vater Unsers bei der Eulogie.

B. Liturgisch-dogmatischer Charakter des Abendmahls-Cultus.

Der Gang unserer Untersuchung führt uns endlich auf eine Frage, deren Erledigung, so weit auf sie die neutestamentlichen Schriften eingehen, für das Wesen des christlichen Cultus und auch für die Beurtheilung der späteren Ausbildung des Gottesdienstes von der größten Wichtigkeit ist. Es ist die Frage nach der apostolischen Anschauung von dem liturgisch-dogmatischen Charakter des Abendmahls-Cultus. Je mehr wir uns aber auch hier auf den Weg indirecter Beweisführung durch Analogien und Schlußfolgerungen gewiesen sehen, um so vorsichtiger und umsichtiger haben wir zu verfahren.

1. Das Abendmahl ein Gemeinde-Opfer.

Zweierlei aber steht in dieser Beziehung, als direct aus den Schriften des neuen Testaments erweisbar, fest. Erstens, daß der Apostel Paulus in dem Abendmahl ein wirkliches Sacrament κατ' ἐξοχὴν sieht, d. h. eine Gnadenthat des gegenwärtigen Herrn, der durch die Medien des gesegneten Brodes und Weines sich selbst nach seiner geist-leiblichen Persönlichkeit real und substanziell allen Genießenden unterschiedslos mittheilt. Das ist so klare und gewisse Lehre des 10. u. 11. Cap. in dem ersten Schreiben an die Corinther, daß die Künsteleien, mit denen man dieses gewaltige Zeugniß zu beseitigen und das exegetische Gewissen zu beschwichtigen bemüht gewesen ist, nur in einem dogmatisch befangenen Vorurtheil ihre Erklärung finden können. Ja dieser apostolische Glaube an die geheimnißvolle und specifisch sacramentale Vereinigung Christi mit seiner Gemeinde im Abendmahl[1]) ist so sehr die conditio sine qua non des christlichen Cultus, daß ohne denselben nicht nur jenen Er-

1) Vergl. Harleß zu Ephes. 5, 32 und Kahnis zu eben dieser Stelle a. a. O. pag. 140 ff.

mahnungen des Apostels die Spitze abgebrochen, sondern auch das Dasein, die Beschaffenheit und die Entwicklung des christlichen Cultus selbst zu einem unverständlichen Räthsel gemacht wird. Denn nur aus ihm erklärt sich wie der durchaus realistische Charakter des urchristlichen Gottesdienstes, so auch die Thatsache, daß das Abendmahl nicht blos den Höhepunct und den für die privaten Gemeinde-Versammlungen reservirten Hauptact, sondern auch die fortwährende Triebkraft und den erhaltenden Lebensnerv eines Cultus bilden konnte, der eben so äußerlich sichtbarer als tief innerlich und mystischer Natur ist, und in dem sich zugleich das Gemeinsame und Individuelle so lebendig durchdringen; eines Cultus, der ein cultus publicus und externus ist, und dabei doch das tief innerliche Geistes- und Glaubens-Leben der Gemeinschaft und der Einzelnen nicht nur nicht hinderte und schwächte, sondern vielmehr regelte, förderte und stärkte. Bei einer anderen, spiritualistischen Anschauungsweise dagegen hätte der christliche Gottesdienst einen ganz andern Charakter und eine andere Geschichte erhalten, er hätte als ein den Glauben darstellender und bethätigender G e m e i n d e-Gottesdienst, nothwendig an seiner Selbstauflösung arbeiten, und nach der einen Seite sich in reine Innerlichkeit auflösen, nach der andern sich auf seinen missionirenden Beruf durchaus beschränken müssen: Verirrungen und Entstellungen desselben, wie sie ja auch historisch Hand in Hand gehend mit der spiritualistischen Abendmahlslehre sich später verwirklicht haben. So durchaus bedingend und bestimmend für die Beschaffenheit, den Bestand und die Blüthe des Cultus ist das Abendmahl. Und weil die apostolische Zeit an ein wirkliches Abendmahls-Sacrament im specifischen Sinne glaubte, darum hatte sie auch einen blühenden G e m e i n d e-Gottesdienst, der nach der einen, ihn bedingenden und befruchtenden Seite durchaus objectiver, s a c r a m e n t a l e r Natur war, d. h. eine geheimnißvolle und gnadenreiche Handlung des seiner Gemeinde

persönlich und real gegenwärtigen Christus, welcher in dem menschlichen, von ihm geordneten Vollzug seiner Stiftung selbst wirksam ist und seiner Gemeinde das wirklich giebt, was er verheißt: sich selbst, seinen Leib und sein Blut zur Vergebung der Sünden und zum neuen Leben.

Aber eben deshalb — und das ist der zweite, nicht minder feststehende und unzweifelhafte Punct — weil dieser Abendmahls-Gottesdienst den Versöhner und Mittler schon gegenwärtig in seiner Mitte hat, weil er nach seiner primären Seite ein Dienst ist, mit welchem der Herr seiner Gemeinde dient, ein gnadenreiches Thun des Herrn, das die schon erworbene und nur noch zu empfangende Gnade zu seiner Voraussetzung hat; — so liegt dem apostolischen Bewußtsein auch nichts ferner als der Gedanke an ein expiatorisches Handeln und Opfern von Seiten der Gemeinde oder ihrer Leiter. Widerstrebt doch dieser Gedanke schon durchaus der Natur des Abendmahls, das der Erlöser nicht für Gott den Vater, sondern für die Jünger, seine Brüder, gestiftet hat, und das, seiner einsetzungsmäßigen Intention nach, primär nicht ein Handeln und Opfern der Gemeinde vor dem Herrn ist, sondern eine That und Gabe des Herrn an seine Gemeinde, bei der also das Empfangen die Hauptsache ist. Und wenn der Abendmahlsact zugleich auch, wie wir sehen werden, eine Gemeindethat ist, so ist dies doch nur Folge und Frucht der Stiftung und der Handlung des Herrn, und darf also nie mit Prätensionen und Intentionen auftreten, durch welche die ursprüngliche und göttliche Intention und Action bei dieser Handlung in ihrem Wesen angetastet und aufgehoben wird. Schon deshalb ist hier also an einen versöhnenden Opferdienst nicht im entferntesten zu denken. Vollends aber abgeschnitten ist dieser Gedanke durch die Lehre des neuen Testaments von dem versöhnenden Opfertode Jesu Christi. Nachdem dieses Opfer dargebracht und vollbracht ist, bedarf es keines derartigen Opfers mehr: eines blutigen nicht, denn ein

solches ist ein für allemal geschehen; noch weniger eines unblutigen, das in sich nichtig ist, weil ohne Blutvergießen keine Vergebung geschiehet (Hebr. 9, 22). Eben so wenig weiß das neue Testament etwas von einer Wiederholung oder Fortsetzung des einmaligen Opfers Christi; denn an die Stelle des levitischen Opfers ist ihm nicht wieder eine sich stets wiederholende expiatorische Thätigkeit von Priestern getreten, sondern allein die Opferthat Christi, die ihrer Natur, Bedeutung und Würde nach weder wiederholbar ist, noch wiederholt zu werden braucht, da sie in sich selbst einzigartig und unvergänglich, ewig gültig und ewig wirksam ist.

Nichtsdestoweniger ist der Abendmahlsact auch eine Opferhandlung der Gemeinde, aber eine neutestamentliche und unblutige, d. h. geistliche, nicht Versöhnung stiftende, sondern Versöhnung erglaubende und bekennende, anbetende und feiernde. Zwar ist er primitiv eine That des Herrn, aber eine solche, die die Gemeinde zum Thun ihrerseits herausfordert, berechtigt und ermächtigt (τοῦτο ποιεῖτε). An der höchsten Gnadenthat des Herrn entzündet und entfaltet sich auch am reichsten die Glaubens-Hingabe der Gemeinde. Es ist darum keineswegs zufällig, sondern liegt in dieser Natur der Sache, wenn z. B. Act. 2, 47 Herzenseinfalt, Glaubensfreude, Gotteslob in Verbindung grade mit dem Brodbrechen genannt werden, und wenn später der Abendmahlsact als der Sammelpunct alles Gebetsdienstes der Gemeinde, ja alles eucharistischen Opferns derselben in Worten und Werken betrachtet und liturgisch besonders reich ausgestattet wurde. Wie die Gemeinde empfängt, so nur kann sie auch wiedergeben; ihr Geben ist immer nur Folge und Frucht des Empfangens der Gabe des Herrn. Je mehr man die sacramentliche Gnadenthat des Herrn in ihrer Vollkraft erkannte und sich aneignete, um so mehr mußte sich daran die sacrificielle Glaubensthat der Gemeinde entwickeln und sich in der Fülle ihres Dankens, Lobens und Bittens kund geben. Unter dem

Einfluß dieser klaren Mittagshöhe der Gnadensonne mußten alle Lebenskeime sich zur vollen Blüthe entfalten. Umgekehrt mußte der Vollzug des Abendmahls ärmer und nüchterner werden in dem Maaße, als man sich das Wesen und den Werth dieses Sacraments verkümmerte.

Die Abendmahls-Handlung ist also nach ihrer subjectiven Seite ein Gemeinde-Opfer. Sie ist es zunächst als Bestandttheil des christlichen Gottesdienstes, darum auch in demselben, früher entwickelten Sinne, in welchem der ganze Culus von sacrificieller Natur und Bedeutung ist. Aber in ihr steigert sich dieser geistliche Opferact zu seinem Höhepuncte, theils weil er objectiv zu seiner Basis die reale, geistleibliche Gegenwart des Herrn hat, theils weil er eben deßhalb subjectiv die ganze Activität und volle Energie der gläubigen Empfänglichkeit und Hingabe in Anspruch nimmt, wie sie sich hier sowohl im Darbringen der Gaben und Almosen, als im unbedingten Glauben und gehorsamen Thun nach des Herrn Gebot kund giebt. Die ganze Abendmahlshandlung nach jedem ihrer Momente: als Darbringen und Danken, Segnen und Bitten, wie als Austheilen, Essen und Trinken ist demnach ein geistliches sacrificium, das durch die Stiftung und Gegenwart des Herrn berechtigt und bewirkt, und eben deshalb ein geheiligtes und Gott wohlgefälliges Opfer ist, in welchem die Gemeinde sich selbst in Wort und That Gotte hingiebt als das Volk seines Eigenthums, als das königliche Priesterthum. In der oben ausführlich erörterten Stelle 1 Cor. 10, 16 ist das sacramentliche Thun des Herrn durch die *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος*, das sacrificielle Thun der Gemeinde durch das *κλᾶν* und *εὐλογεῖν* angedeutet.

Doch der Zusammenhang derselben Stelle nöthigt uns noch einen Schritt weiter zu gehen. Während nämlich der Abendmahlsact sich als dieser eben bezeichnete Opferact nur graduell von den übrigen Cultusacten unterscheidet, erwächst seiner

sacrificiellen Natur eine neue und ihm eigenthümliche Bestimmtheit aus dem unmittelbaren Zusammenhange, in welchem er mit dem einmaligen Versöhnungs-Opfer des Herrn steht.

2. Das Abendmahl ein Opfermahl.

Sind wir berechtigt aus 1 Cor. 10, 16—21, verglichen mit 5, 7 den Schluß zu ziehen, daß der Apostel das Abendmahl als eine Opfermahlzeit betrachtet wissen wolle? Die Frage wird bekanntlich sowohl von älteren als von neueren protestantischen Theologen theils verneint, theils bejaht (vgl. Kahnis a. a. O. S. 27 ff.). Auf der letztern Seite steht unter den Aelteren Chemnitz, der überhaupt, trotz seiner kräftigen Protestation gegen den falschen Opferbegriff, mit großer Klarheit und Energie, und ganz im Sinne jenes trefflichen Abschnitts der Apologie der Augsb. Conf. („quid sit sacrificium" etc., Walch. pag. 247 ff.) den echt evangelischen Opferbegriff geltend macht. Dahin haben sich auch in neuerer und neuester Zeit entschieden: Scheibel (d. Abendm. d. Herrn, Bresl. 1823, S. 240. 249), Olshausen, Kurtz (a. a. O. S. 265), Thiersch (Vorles. Bd. 2 S. 272), Kahnis und Sartorius (über den alt- und neutestamentlichen Cultus S. 117). Ich kann diesen nur beistimmen.

1. Daß das alttestamentliche Passahlamm, gegen die Meinung der älteren lutherischen Dogmatiker, als ein wirkliches Opfer zu betrachten ist, wie es auch als solches Exod. 12, 27; 34, 25 ausdrücklich bezeichnet wird, kann jetzt als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden [1]). Als solches aber ist das

1) Hofmann (Schriftbeweis, Bd. 2. Nördl. 1853. S. 177 ff.) meint dagegen, daß die Frage, ob das Passah ein Opfer sei, sich nicht einfach mit Ja oder Nein beantworten lasse. Er entscheidet sich für das Nein, indem er namentlich das spätere Passah nur als eine gottesdienstlich verwandte Gabe, קָרְבָּן (Num. 9, 7. 13), an-

Passah dadurch von allen Opfern des alten Testaments ausgezeichnet, daß es in sich zugleich die Natur der Sündopfer

---

gesehen wissen will. Daß es eine solche ist, darum auch so bezeichnet werden konnte, leidet keinen Zweifel; es fragt sich aber, mit welcher nähern Bestimmtheit es das ist. Diese letztere finde ich sowohl in der Bezeichnung זֶבַח als in der Art, wie mit dem Blut verfahren worden ist, mit dem das erste Mal die Thürpfosten bestrichen wurden und das später immer an den Altar kam. Dagegen bildet die Berufung auf Prov. 17, 1; 1 Sam. 28, 24 und ähnliche Stellen gar keine Instanz. Denn es handelt sich nicht um die Frage, ob irgend etwas Geschlachtetes auch sebach genannt wird oder werden kann; sondern darum, welche mit der alttestamentlichen Theokratie und ihrem Ceremonialgesetz in Verbindung stehende Handlung so bezeichnet wird? Da wird aber dieser Ausdruck nur von den blutigen Opfern gebraucht, also muß das Passah auch in diese Kategorie gehören.

Wenn Hofmann ferner und mit Recht zwischen dem ersten Passah und den folgenden unterscheidet, so ist doch der von ihm aufgestellte Unterschied Beider (jenes soll ein von Gott angeordnetes, dieses ein gottesdienstliches Mahl sein) weder an sich durchführbar, noch entspricht derselbe dem Thatbestand. Beides schließt sich zunächst nicht aus, sondern muß in jeder heiligen Handlung beisammen sein; denn wie der Vollzug einer göttlichen — namentlich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott sich direct beziehenden — Anordnung immer auch ein Gottesdienst ist, so giebt es umgekehrt keinen wahren Gottesdienst ohne Gottes Anordnung und Verheißung. Jede Passahfeier war darum Beides zumal, und der Unterschied zwischen der ersten und den nachfolgenden ist zum Theil ein formeller, mit der inzwischen eingetretenen Unterscheidung von Tempel und Haus, Priesterthum und Volk nothwendig gesetzter, zum Theil ein materieller, insofern als die erste Feier ein Verhältniß stiftete, das durch die spätern als solches bezeugt und erhalten wurde, als jene also einen stiftenden, begründenden, diese einen mnemoneutischen und conservirenden Charakter hatte. Der letztere aber ändert nichts an der Opfernatur des Passah, denn die Wiederholungen dieser Feier sollen gleichermaßen wie die erste bezeugen, daß dies Volk seinen Ursprung und seinen Fortbestand allein der göttlichen Verschonung verdankt, daß es lediglich ein Volk der Gnade ist. Keine Gnade aber ohne Blutvergießen

und der Dankopfer vereinigt. Zu jenen gehört es darum, weil das Blut des geschlachteten Lammes ein versöhnendes,

---

(Levit. 17, 11; Hebr. 9, 22). Nicht als ob dieselbe erst „durch das Passahopfer gewonnen“ werden sollte, — sie ist überhaupt durch kein menschliches Opfer und durch kein Thierblut zu gewinnen; aber ihre Erweisung und Erfahrung war göttlicherseits um des zukünftigen wahrhaften Passahlamms willen an den gehorsamen Vollzug seiner Anordnung gebunden. Hofmann sagt selbst, daß der Glaube an die verschonende, aus dem Gericht errettende Gnade durch die Blutbezeichnug des Hauses bethätigt werden sollte, daß diese also ein Bekenntniß der Sünde und der Gnade involvirte. Ich frage, warum grade durch eine Blutbestreichung? Nicht darum allein, weil das Blut den Menschen an seine Sünde und an deren Vergebung zugleich erinnern sollte (S. 179), sondern weil auch die verschonende Gnade selbst in einem innern Causal-Verhältniß zum Blute steht, weil das Blut — auch nach Hoffmann — Sühnmittel ist, d. h. weil es Opferblut ist, denn das Blut des Geopferten, nicht des Geschlachteten überhaupt, ist sühnend. Die Schlachtung des Lamms findet also keineswegs allein für den Zweck des Mahls statt (S. 179), sondern wenn zugleich für die sühnende Verwendung des Bluts, dann auch (was mir zusammenfällt) für die Darbringung desselben, durch welche erst die Bedeutung der Mahlzeit motivirt und das Halten derselben, sofern es nicht bloß ein Essen, sondern ein gläubiges Essen war, ermöglicht ist. Darum ist das Passah ein Opfer, sebach, θυσία; und das Passahmahl ein Opfermahl.

Zu demselben Resultat gelangen wir endlich auch vom neuen Testament aus. Nicht nur ist hier vom θύειν τὸ πάσχα die Rede (Marc. 14, 12; Luc. 22, 7), sondern Christus wird häufig als das wahrhaftige Lamm Gottes bezeichnet, und ausdrücklich wird 1 Cor. 5, 7 von ihm gesagt: τὸ πάσχα ἡμῶν (ὑπὲρ ἡμῶν) ἐτύθη Χριστός. Auch hier kann ich der Berufung Hofmann's auf Stellen, wie Luc. 15, 23; Actor. 10, 13 gar keine Bedeutung beilegen; indem ich dagegen z. B. auf Actor. 14, 13. 18; 1 Cor. 10, 20 verweise, wo θύειν schlachten zum Zweck des Opfers, also nur opfern bedeutet. Es entscheidet eben allein der Pragmatismus der Stellen; und wird dieser gebührend im Auge behalten, so muß entschieden in Abrede gestellt werden, daß θύειν irgendwo im neuen Testament, wo es sich um religiöse Beziehungen handelt, eine andere Bedeutung als die specifische des Opferns habe.

entsündigendes war [1]); zu diesen, weil das geopferte Passahlamm gegessen wurde. Unter allen Opfermahlzeiten war aber diese die bedeutungsvollste und wichtigste: theils weil das ihr zu Grunde liegende Opfer den Mittelpunct und die Wurzel aller übrigen alttestamentlichen Opfer bildete, theils weil an dieser Mahlzeit das ganze Volk als eine unter sich und mit Jehovah verbundene Gemeinschaft Theil nahm, theils endlich, weil sie die Dignität eines Sacraments hatte, die darin begründet war, daß dies Sündopfer auch von denen genossen

---

Ja diese ist häufig bei θυσία so vorwaltend, daß das Moment des Schlachtens als solches gar nicht mehr in Betracht kommt (Röm. 12, 1; Phil. 4, 18; Hebr. 13, 15. 16; 1 Petri 2, 5). Wenn aber Christus selbst das für uns geschlachtete Passah genannt wird, so ist klar, daß er nicht deshalb allein so heißt, weil er sich uns im Abendmahl zu genießen giebt, sondern vielmehr, weil er für uns geopfert, weil sein Blut für uns vergossen ist. Was aber von Christo, dem Gotteslamm gilt, das muß auch rückwärts von seinem Vorbilde, um deswillen er so heißt, also von dem Passahlamm gelten, natürlich nur innerhalb der Schranken des Vorbildes. Soll dagegen umgekehrt das Passah kein Opfer sein, so kann es auch nicht Vorbild des geopferten Christus sein, so durfte der Apostel auch nicht Christum als unser geopfertes Passah und das neue Testament überhaupt nicht ihn als das Lamm bezeichnen, das der Welt Sünde trägt. Dies ist für mich entscheidend; wie mir überhaupt der Weg als der sicherere nicht nur, sondern auch als der theologisch allein richtige erscheint, die Weissagung nach der Erfüllung, das Vorbild nach dem Urbild auszulegen, nicht umgekehrt. Denn Erfüllung und Urbild sind ja nichts Anderes, als die uns von Gott selbst gegebene reale Auslegung und authentische Interpretation der Weissagung und des Vorbildes. Uebrigens enthält die von mir bestrittene Anschauung meines verehrten Collegen eine Reihe verwandter, oben angedeuteter Momente, die mir den Satz: „das Passah ist ein Opfer", als ihre einfache und nothwendige Consequenz selbst zu fordern scheinen.

1) Vergl. Hengstenberg, die Opfer d. heil. Schrift, Berlin 1852, S. 22 ff.

wurde, für die es dargebracht worden [1]). Das Passahessen war die sacramentliche Communion des alten Bundes, und als solches das Vorbild des Abendmahls. Ist nun Christus, der sich selbst für uns geopfert hat, als das rechte und wesenhafte Passahlamm (Joh. 1, 29; Matth. 20, 28; 1 Cor. 5, 7; 1 Petri 1, 18. 19; Apoc. 5, 12; 7, 10; 12, 11), die Erfüllung des vorbildlichen, so ist auch das mit seinem Opfertode eng verbundene Mahl, in welchem er uns mit seinem für uns dahingegebenen Leib und seinem für uns vergossenen Blut speist und tränkt, die Erfüllung und Vollendung der Passahmahlzeit, also auch selbst ein Opfermahl. Und dieses innere Verhältniß des christlichen Cultus zur alttestamentlichen Passahfeier ist um so bezeichnender, als diese letztere, ihrer ursprünglichen Einsetzung nach, vorzugsweise geeignet war, jenen Cultus des allgemeinen Priesterthums vorzubilden. Denn da war jedes Haus ein Altar und das ganze Volk ein heiliges Priestervolk, indem jeder Hausvater selbst das Lamm schlachtete, also eine priesterliche Function ausübte [2]).

Diese Anschauung vom Abendmahl liegt auch der Parallele zu Grunde, die der Apostel a. a. O. zwischen der Theilnahme an dem Tische des Herrn und der an den Opfermahlzeiten der Juden und an denen der Heiden zieht. Dagegen hat freilich schon Cotta (Suppl. zu Gerh. Loci T. X, pag. 457 § 24), und im Gegensatz gegen die römische Opfertheorie, den er im Auge hat, auch vollkommen richtig bemerkt: attendendum est ad tertium comparationis, quod ad participationem respicit, non ad altaris vel sacrificii paritatem. Entschiedener aber spricht sich Rodatz aus, wenn er (a. a. O. S. 41) sagt: „der Apostel zieht insofern eine Parallele zwischen

---

1) Vergl. Kurtz a. a. O. S. 258 ff.; Hengstenberg a. a. O. und Christologie III, S. 615.

2) Vergl. Kurtz a. a. S. 257 ff.

den Opfermahlzeiten und dem heiligen Abendmahl, als hier wie dort durch Essen und Trinken eine Gemeinschaft mit dem Wesen, in Beziehung auf welches und welchem zu Ehren die Mahlzeit statt findet, vermittelt wird. Eine weitere Vergleichung liegt ganz außerhalb des Contextes.“ Dem kann ich aber nicht zustimmen. Denn es ist klar, daß der Apostel diese Parallele zu einer apagogischen Beweisführung herbeizieht. Er argumentirt e concessis: daß, wie der Abendmahlsgenuß in Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut, und wie der israelitische Opfergenuß in Gemeinschaft mit dem durch den Altar sich vermittelnden Bundesgott setze, eben so bringe auch die Theilnahme an den heidnischen Götzenmahlen in Verbindung mit den das Heidenthum beherrschenden dämonischen Potenzen. Diese Argumentation, soll sie nicht eine sehr schwache und unbedeutende sein, kann sich unmöglich auf die nur äußere und an sich zufällige Aehnlichkeit des allen diesen Acten gemeinsamen Essens und Trinkens stützen. Sie setzt nothwendig eine innere Verwandtschaft der parallelisirten Thatsachen voraus; sie stellt, wenn sie volle Beweiskraft haben soll, dieselben alle nothwendig in eine Classe, wie Scheibel es richtig bezeichnet, d. h. in die Kategorie nicht von irgend welchen, sondern von gottesdienstlichen, heiligen Mahlzeiten, Opfermahlzeiten. Daß diese Auffassung der Parallele die richtige ist, erweist sich auch insofern aus dem Pragmatismus unsrer Stelle, als der Apostel zur Unterstützung und Fortsetzung seines aus dem Abendmahl gezogenen Beweises v. 18 noch die israelitischen Opfermahlzeiten herbeizieht. Darin können wir nur einen directen Beleg dafür erkennen, daß der Apostel die Absicht hat, nicht aus dem Essen und Trinken überhaupt, sondern vielmehr aus dem Wesen und Begriff der Opfermahlzeit — der christlichen, gleichwie der israelitischen — gegen die Theilnahme an den heidnischen Götzenmahlen zu argumentiren; und daß ihm mithin das Abendmahl in eine Kategorie mit den sonstigen Opfer-

mahlzeiten fällt, die alle in diesem Mahl ihre Wahrheit, Wirklichkeit und Vollendung finden, die sie selbst entweder nur ahnen und suchen, oder direct vorbilden.

Steht aber das fest, ist das Abendmahl ein Opfermahl, so schließt dieser Begriff einerseits eben so entschieden ein Essen und Trinken desselben wirklichen, nun verklärten Leibes und Blutes Christi ein, das für uns geopfert ist, als er ein wirkliches, dargebrachtes Opfer vorvoraussetzt. Mit der spiritualistischen Anschauung von unsrem Sacrament ist allerdings die Idee eines wirklichen Opfermahls schlechthin unvereinbar. Andrerseits schließt diese Idee nicht nur jedwede Wiederholung oder Fortsetzung des Opfers Christi, sondern auch die Annahme einer bildlichen oder nachbildlichen Darstellung desselben [1]) schlechthin und in dem Maaße aus, in welchem sie die fortwährende Wirkungskräftigkeit dieses einmaligen Opfers zu ihrer Bedingung hat. Das eine wie das andere beruht auf Verkennung des Unterschiedes, der zwischen dem Opfer und dem Opfermahl besteht. Durch das letztere wird das ihm voraufgegangene Opfer weder wiederholt noch symbolisirt, sondern es ist die thatsächliche Aneignung der Frucht des dargebrachten Opfers, d. h. der factische Vollzug der auf Grund des Opfers hergestellten und bestehenden innigen Gemeinschaft zwischen dem Genießenden und der Gottheit, der geopfert worden ist, und die nun mit ihren Gaben an ihrem Tische den Menschen das Mahl bereitet [2]) So setzt auch das

1) Wie Olshausen, bibl. Com. Bd. II, S. 399 (Königsb. 1832), sich ausdrückt, und wie neuerdings spiritualisirende römische Theologen (z. B. Veith nach dem Vorgange von A. Günther) das Meßopfer haben darstellen und empfehlen wollen.

2) Vergl. Bähr, Symb. II, 374, und Kurtz a. a. O. S. 103 ff. In dieser Hinsicht ist es auch bedeutsam, daß, nachdem der Opfercultus geordnet war, das Schlachten und Opfern der Passahlämmer nur im Heiligthum statt fand und von den Priestern und

Abendmahl das geschehene Versöhnungsopfer voraus, und ist als die sich fortwährend erneuernde und unendlich reiche Wirkung dieses einmaligen und unwiederholbaren Opferacts der sacramentliche Gipfel desselben, der von ihm schlechterdings unabtrennbar ist, denn seine Kraft allein ist in ihm wirksam; und der doch als ein neuer und selbständiger Act rein und streng von ihm zu unterscheiden ist. Bei dem Opfer ist Christus allein thätig, der gekreuzigte und auferstandene; bei dem Opfermahl des Sacraments, Christus der auferstandene und seine versöhnte Gemeinde, die er mit seinem geopferten Leib und Blut speist und tränkt. Durch den Vollzug seiner Stiftung bekennt sich aber die Gemeinde ihrerseits thatsächlich zu seinem Opfertode, ergreift dasselbe lobend und dankend im Glauben als den alleinigen Grund ihrer Versöhnung, bekennt sich zu ihm, eignet sich genießend die Früchte desselben an, und tritt als solche in die innigste, geist-leibliche Gemeinschaft mit ihm, dem Lebendigen und durch ihn mit Gott selbst. So ist das Abendmahl als Opfermahl die fortwährende sacramentliche Vollendung der in ihrer erlösenden und lebendig machenden Wirkung sich nur allmählig und successiv abschließenden Opferthat Christi. Es ist dies aber nur, weil es und insofern es ganz und gar durch eine Opferthat bedingt ist, die nach ihrer versöhnenden und lebenerwerbenden Kraft ein-für allemal absolut vollendet und schlechthin unwiederholbar ist.

Mit dieser Bestimmung des liturgisch-dogmatischen Charakters der Abendmahls-Handlung, die, wie wir überzeugt sind, wenn auch nicht explicite, so doch implicite als apostolische Anschauung in unsrer Stelle und auch Hebr. 13, 10 [1])

Leviten vollzogen wurde (2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11). In den Häusern dagegen wurde das Opfer nicht wiederholt, sondern nur genossen.

1) Daß dieser Stelle der Begriff des Opfers, und zwar des geopferten

enthalten ist, ist uns auch der Schlüssel zum Verständniß und zur Beurtheilung der kirchlichen Opfertheorie in ihren verschiedenen Phasen gegeben; namentlich auch zu einer solchen Widerlegung des römischen Meßopferbegriffs, die es uns möglich macht, die ihm zu Grunde liegende Wahrheit anzuerkennen und von ihm rein abzulösen. Demnach ist der Abendmahls-Gottesdienst eine Opferhandlung, aber weder eine expiatorische, noch eine symbolisirende oder bloß mnemoneutische, noch auch allein eine eucharistische in dem oben entwickelten allgemeinen Sinne dieses Worts; sondern er ist, wie wir es nicht besser bezeichnen können, eine sacramentliche Opferhandlung, die auf's innigste mit dem Opfer auf Golgatha verbunden ist. Denn in dem Abendmahl hat dieses Opfer seine sacramentale Frucht, die es fortwährend aus sich herauswirkt, und

Leibes Christi (v. 12) zu Grunde liegt, ist klar. Eben so gewiß ist es, daß wir bei dem θυσιαστήριον nicht an den Abendmahlstisch, sondern an das Kreuz Christi zu denken haben. Daraus folgt aber keineswegs, daß deshalb auch in den Worten keine Beziehung auf das Abendmahl liegen könne. Denn wenn der Verfasser sagt, daß die Christen das Privilegium haben, von jenem im Allerheiligsten des Himmels dargebrachten Opfer selbst zu essen, was das Gesetz den Priestern des alten Testaments nicht erlaubte, so kann ich das nicht allein vom „geistigen Essen" des Opfers Christi verstehen, sondern glaube, daß für die Leser des Briefs der zunächst liegende Gedanke der an das Abendmahl sein mußte. Dann ist aber auch in unsrer Stelle das Abendmahl als Opfermahl betrachtet. Für unsre Auffassung spricht auch der Zusammenhang. Denn nicht nur bezieht sich der ganze Abschnitt v. 7—17 auf die Versammlungen und ermahnt zum Festhalten am Glauben und christlichen Gottesdienst, im Gegensatz gegen die herrschende Hinneigung zum Tempeldienst (vergl. de Wette z. u. St.), sondern mir scheint auch, daß v. 10 eine Restriction der letzten Worte von v. 9 enthält, bei welchen am wahrscheinlichsten an Opfermahlzeiten zu denken ist. Und was die v. 15 und 16 hervorgehobenen Lob- und Almosen-Opfer anlangt, so wurden eben diese besonders in dem Abendmahls-Gottesdienst dargebracht.

in ihm opfert die Gemeinde nicht blos sich selbst Gott, noch feiert sie hier bloß ein äußeres Gedächtniß des Opfers Christi, sondern sie ergreift dieses einmalige und ewig gültige Opfer glaubend, bekennend und betend, und genießt in dem Leibe und Blute des Herrn dies vollbrachte, aber aus dem Tode zum unvergänglichen Leben hindurchgedrungene Opfer selbst.

Zwei Momente constituiren mithin in inniger Durchdringung den Abendmahls-Cultus: *ein sacramentales* und *ein sacrificielles*. Beide haben ihren Vereinigungspunct in der Idee *der Opfermahlzeit*, die sowohl ein dargebrachtes Opfer als eine empfangende, genießende Gemeinde voraussetzt, und die hier ihre neutestamentliche Erfüllung und Vollendung findet. Indem dadurch auch sachlich das Abendmahl mit dem Passahmahl in Verbindung steht, wie es historisch bei seiner Stiftung damit verknüpft ist, so erscheint der neutestamentliche Cultus überhaupt als Anknüpfung an den alttestamentlichen und als Erfüllung desselben grade in dem Moment, in welchem dieser auf die prägnanteste Weise und in seinem Centrum den Cultus und die Communion des allgemeinen Priesterthums präformirte und weissagte. Christus ist nicht das Ende, sondern das Ziel des Gesetzes. So ist auch der neutestamentliche Cultus nicht die Auflösung der Opfer, sondern ihre Erfüllung und Vollendung auf einer höhern Stufe (Mal. 1, 11)[1], die selbst wieder als Glaubensstadium nur die Vorbereitung und den Uebergang bildet zum Leben im

---

1) Dies ist auch bekanntlich die constante und übereinstimmende Anschauung der gesammten alt-katholischen Kirche. Ich verweise nur auf S. *Irenaei* fragmenta anecd. ed. Pfaff (bei *Stieren*; Tom. I, Lips. 1853; pag. 354): *οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου.*

ewigen Schauen und zu dem wesenhaften, neuen Cultus, dessen Realweissagung das Abendmahl ist, und den der Herr auf neue Weise mit den Seinen in seines Vaters Reich zu feiern verheißen hat (Matth. 26, 29; Luc. 14, 15; Apoc. 19, 9; 21, 3).

V. Schlußbetrachtung.

1. Vergleichen wir nun den heidenchristlichen Cultus, nachdem wir ihn in seinen beiden Hauptabtheilungen kennen gelernt haben, mit dem judenchristlichen, so drängt sich einem Jeden sofort die Uebereinstimmung beider in den Grundformen auf: sei es in der Scheidung der öffentlichen und der privaten Zusammenkünfte, sei es in der Anordnung der Hauptbestandtheile einer jeden derselben. Eben so sind beide gleichermaaßen von dem Princip der Wahrheit und der Gemeinsamkeit des christlichen Geistes und Glaubens bestimmt und durchdrungen. Aber in dieser innern und wesentlichen Geisteseinheit giebt sich zugleich eine Verschiedenheit kund, in der es nicht schwer ist, den eigenthümlichen Charakter des paulinischen Geistes und Wirkens wiederzuerkennen. Dieser zeigt sich besonders in der mit den Verhältnissen der heidenchristlichen Gemeinden von selbst gegebenen, reinen Ablösung ihres Cultus von jeglicher äußern Verbindung mit dem alttestamentlichen Tempel- oder Synagogendienst; und demgemäß in der selbständigeren Auswirkung desselben rein aus dem Geist und Wesen des Christenthums heraus. Daß wir es kurz sagen: das Princip der evangelischen Selbständigkeit und Freiheit in der Wahrheit und Gemeinsamkeit kommt hier erst zu seiner vollen Anerkennung und Durchführung auch auf dem Cultusgebiet. Aus diesem Princip stammt jener Kanon, der den Geist zu dämpfen untersagt, und der der freien Productionskraft der Einzelnen, je nach dem em-

pfangenen Charisma, einen viel weiteren Spielraum eröffnete, als es im judenchristlichen Cultus der Fall war. Und mit diesem Princip hängen jene verwandten Grundsätze, wie: *πάντα ὑμῶν ἔστιν, πάντα μοὶ ἔξεστιν* (1 Cor. 3, 22; 6, 12) und ähnliche zusammen, nach welchen der Gottesdienst in den verschiedenen Gegenden und Gemeinden, selbst mit Rücksicht auf bestehende, den Anstand anlangende und unverfängliche Volkssitten (1 Cor. 11), mannigfachen Modificationen in Nebendingen unterliegen mochte.

Oberflächlich betrachtet setzte sich das Christenthum mit diesem Princip gewissermaaßen in die größte Gefahr, indem es allein auf die Macht des Geistes und der Wahrheit sich gründete, und dieser überließ sich Bekenner zu schaffen, die genug Ernst und Wahrheit, Selbstüberwindung, Mäßigung und Treue haben würden, solchen Schatz nicht zu mißbrauchen oder verlästern zu lassen (Röm. 14, 16). Aber eben darin lag auch allein die Bürgschaft für die Reinerhaltung des Christenthums, das nicht fällt, wenn und wo es nur es selbst sein kann. Denn von dem Geist und Wort des Evangeliums gilt es wirklich, aber von ihm auch allein, daß man ihm nur Raum schaffen müsse, damit es sich in seiner Reinheit und Kraft erweise, alle Trübungen und Hindernisse zerstreue, und die Herzen zugleich frei mache und binde. Darum ist auch diese Freiheit nicht wider die Ordnung, sondern für dieselbe. Besonders stellte sich auf heidenchristlichem Gebiet bald die Nothwendigkeit heraus, die der christlichen Freiheit eingebornen Grenzen und Ordnungen auch äußerlich zu bestimmen. Denn während die Judenchristen Gefahr liefen, in unevangelische Gesetzlichkeit zu gerathen und sich von den äußern Dingen gefangen nehmen zu lassen; so war die nicht minder gefahrvolle Klippe, die dort dem Christenthum drohte, ein ebenso unevangelischer Libertinismus, der willkührlich und zügellos im Namen der mißbrauchten christlichen Freiheit die evangelische Wahrheit ver=

letzte, die Gemeinschaft zerstörte und alle Ordnung unmöglich machte. Man vergaß, daß die Freiheit zwar aller Dinge Macht hat, sich aber von keinem Dinge gefangen nehmen läßt, sondern dessen stets eingedenk ist, daß nicht Alles fromme und erbaue (1 Cor. 6, 14; 10, 23). Diese Verkennung des Wesens und der innerlichen Selbstbeschränkung der christlichen Freiheit zeigte sich namentlich in den Gemeindeversammlungen zu Corinth, und gab sich theils in einer Art von Emancipations-Gelüste der Frauen, theils in dem Mißbrauch kund, der mit den Agapen und den Charismen getrieben wurde. Dem gegenüber sieht sich der Apostel herausgefordert, jene in der Natur der christlichen Freiheit liegende Schranke in einem selbständigen Kanon auch äußerlich herauszusetzen und auf's eindringlichste zur Aufrechterhaltung einer freien äußern Ordnung zu ermahnen (1 Cor. 14, 33. 36. 40). Und so geschah es, daß dem ersteren Kanon: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*, der die freie Geisteswirkung gegen die engherzige Gesetzlichkeit in Schutz nahm, der andere, antilibertinistische, zur Seite gestellt und mit gleicher Energie geltend gemacht wurde: *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν, πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1 Cor. 14, 26. 40).

Und zwar begründet hier der Apostel seine Ermahnung zur Ordnung, nachdem er schon früher darauf hingewiesen, wie die Willkühr dem Erbauungszweck des Gottesdienstes widerstrebe, auf eine doppelte Weise. Er verweist die Corinthische Gemeinde zuerst auf den Geist Gottes selbst, dessen sich die libertinistischen Pneumatiker rühmten, indem er sagt: *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης* (v. 33); und dann giebt er ihr zu bedenken (v. 34 und 36), daß sie weder die erste noch die einzige Christengemeinde sei, mithin kein Recht habe, willkührliche Einrichtungen und Veränderungen im Widerspruch mit der in allen Gemeinden anerkannten und bestehenden Ordnung und Sitte vorzunehmen,

sondern sich an diese für gebunden erachten und an der von dem Apostel empfangenen Ueberlieferung (παράδοσις 11, 2) festhalten solle. Beide Gründe hängen auch mit dem Wesen der Gemeinde-Erbauung innig zusammen. Denn in dem ersten hält ihnen der Apostel das Princip der Erbauung, den Geist der Wahrheit selbst entgegen, der auch ein Geist der Ordnung ist; und in dem andern erweitert er ihren Blick, damit sie den geschichtlichen Gang der Kirche und den ganzen Gottesbau in's Auge fassen mögen, dem sie einverleibt seien und mit dem sie sich zu Einem geordneten Tempel des Geistes zu erbauen haben. Die ordnungslose Willkühr ist also zugleich ein Abfallen von dem Lebens-Princip und ein Herausfallen aus dem Lebens-Verbande aller Gemeinden. Gegen dieselbe wird darum die evangelische Freiheit geschützt sowohl durch den Grundsatz der Geschichtlichkeit, als durch den der Ordnung. In dieser Verbindung der Selbständigkeit und Freiheit mit der Geschichtlichkeit und Ordnung ist uns auch der charakteristische Zug des unter paulinischem Einfluß sich bildenden heidenchristlichen Cultus, in seinem Unterschied von dem judenchristlichen gegeben.

Wir kennen somit die Grundsätze und ihre allmählige Ausbildung, die den christlichen Gottesdienst im apostolischen Zeitalter bestimmten und regelten. Oben an stehen die beiden Haupt-Principien, die die gemeinsame Basis des juden- und heidenchristlichen Cultus bilden: das Princip der Wahrheit, das absolute und allbeherrschende, das die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* zu seiner Quelle und Norm hat, und von dem gleichermaaßen das Object, das Subject und die Form des Cultus bedingt werden; und das der Gemeinsamkeit, welches aus der *κοινωνία* hervorgeht und den Gottesdienst besonders nach der Art und Weise seines Vollzugs bestimmt. Beide sind unmittelbar mit dem Geist des Christenthums selbst

gegeben, und machen sich darum auch unmittelbar und von Hause aus im christlichen Cultus geltend. Als aber beide in ihrer Integrität und Reinheit von Seiten eines judaisirenden Nomismus und eines ethnisirenden Libertinismus bedroht sind, kommen zu ihrem Schutz und ihrer nähern Bestimmung auf nothwendige und bewußte Weise die abgeleiteten Principien der Selbständigkeit und Freiheit, der Geschichtlichkeit, Ordnung und Wohlanständigkeit des Cultus zur Erscheinung, die beide aus der Wahrheit und Gemeinsamkeit desselben hervorgehen.

Das ist der Weg, auf welchem im apostolischen Zeitalter nacheinander die Grundsätze zu Tage treten, von denen der Gottesdienst in demselben getragen und geordnet ist. Derselbe Weg, der sich viele Jahrhunderte später aber unter ähnlichen Bedingungen in der lutherischen Reformation des Cultus ebenso wiederholte. Auch damals wurden die betreffenden Stellen des ersten Briefes an die Corinther wieder von der entscheidendsten und maaßgebenden Bedeutung für die Wiederherstellung des christlichen Gottesdienstes, der inzwischen aus seiner ursprünglichen Wahrheit, Gemeinsamkeit und Freiheit gefallen, und zugleich von einer subjectivistischen, Wahrheits- und Geschichtswidrigen Willkühr und Ordnungslosigkeit bedroht war.

2. Aus dieser Entwicklung der Geschichte des Cultus und seiner Principien im apostolischen Zeitalter sehen wir aber auch, wie im weitern Verlauf des letzteren sich die Nothwendigkeit einer geordneten und gemeinsamen Form des Gottesdienstes immer mehr herausstellte. Denn der anfänglich reflexionslos ordnende Trieb reichte bei dem Zurücktreten jenes *ὁμοθυμαδὸν* der ersten Gemeinde, und bei dem Auftauchen trübender und störender Elemente für die weitere Erhaltung und Entwicklung der Kirche selbst in jener Zeit nicht mehr aus. Das Stadium der ersten Kindheit war vorüber. Und obgleich noch die Einheit

und Macht des christlichen Geistes überwiegend herrschte, so mußte doch schon das Gesetz der natürlichen Entwicklung, im Bunde mit der Ausbreitung und Vermehrung der Gemeinden und mit den wachsenden Gefahren derselben, immer mehr zu einer umfassenden Reflexion auf die aus jenem Geist sich ergebenden, angemessenen Normen und Formen für die äußere Ordnung und Leitung aller Lebensthätigkeiten der Kirche überhaupt treiben, wie das besonders die Pastoralbriefe schlagend beweisen. Wenn darum auch das neue Testament uns keine weiteren Andeutungen dafür bietet, als die von uns schon angeführten, so glauben wir doch durch dieselben zu dem sichern Schlusse berechtigt zu sein, daß auf dem vorbezeichneten Wege sich gegen Ende der apostolischen Wirksamkeit auch schon eine bestimmte, *in ihren Grundzügen bei allen Gemeinden gleichmäßige Ordnung* des christlichen Gottesdienstes ausgebildet und fixirt hatte, und zwar hinsichtlich der *Aufeinanderfolge* sowohl, als auch der *Inhaltsbestimmung* der einzelnen Haupt-Elemente desselben.

Was sollte auch der Tradition mit Recht entgegengehalten werden können: daß sich gegen Ende des apostolischen Zeitalters, und namentlich unter dem Einfluß der Johanneischen Wirksamkeit, eine gemeinsame christliche Gottesdienst-Ordnung in dem eben bezeichneten Sinn und Umfang festgestellt habe? Dem Wesen und der Freiheit des christlichen Geistes widerspricht sie nicht; eben so wenig tritt sie in Widerspruch mit den leider zu spärlichen Zeugnissen des neuen Testaments, da wir hier vielmehr auf deutliche Spuren einer nothwendig werdenden und sich anbahnenden Ordnung stoßen [1]). Auch der

1) Wir verweisen nochmals auf jenes Wort des Apostels 1 Cor. 11, 34: τὰ δὲ λοιπὰ, ὡς ἂν ἔλθω, διατάξομαι; womit die oben (S. 199) mitgetheilte Stelle aus dem zweiten Fragment des Irenäus zu vergleichen ist.

Beruf, die Stellung und die Wirksamkeit der Apostel sind nicht dagegen. Und daß diese einer so wichtigen Lebensthätigkeit der Gemeinden, wie der öffentliche Gottesdienst eine ist, ihre Leitung und Sorge nicht werden entzogen haben, ist schon a priori zu behaupten, auch wenn der erste Brief an die Corinther und an den Timotheus es uns nicht ausdrücklich bezeugten. Nehmen wir dazu das schon oben angedeutete natürliche Entwicklungsgesetz, dem auch die apostolische Kirche, wie jedes Gemeinwesen, unterworfen ist, und demgemäß sich das Leben bei weiterem Verlauf, zur eignen Erstarkung und Befestigung nach innen und außen, nothwendig immer mehr auch äußerlich gestalten und ordnen muß. Denken wir endlich an die Aufgabe des apostolischen Zeitalters, kraft deren es berufen war urbildlich der gesammten kirchlichen Entwicklung voranzuleuchten, also auch dem Einheitsgeist im Wesentlichen auch schon die Einheitsform zu geben, die seiner Natur entspricht, und deren die Kirche, die bald das persönliche Einheitsband apostolischer Leitung und Auctorität verlieren sollte, schlechterdings bedurfte, um allseitig in der folgenden schweren Zeit Stand halten zu können, — so wird eine gewisse formelle Fixirung der Ordnung des urchristlichen Gottesdienstes zu einer unabweisbaren Forderung. Und daß sich diese auch verwirklicht haben muß, das bezeugen uns die ersten nachapostolischen Jahrhunderte. Denn die Erscheinung, die uns hier begegnet, die große Uebereinstimmung der Gottesdienst-Ordnung im Occident und im Orient, bei geringen Abweichungen im Einzelnen, ist durchaus unerklärlich, wenn wir sie nicht auf die apostolische Zeit zurückführen können [1]). Halten

1) Wir müssen Thiersch Recht geben, wenn er (apost. Ztalter. S. 298) sagt: „aus einer protestantischen Predigtversammlung würde sich in Jahrtausenden nie die .... lateinische Messe entwickelt haben.“ Sein historisches Gewissen hätte ihm aber nicht erlauben dürfen

doch auch diese Jahrhunderte es mit Recht für ihre Aufgabe, die apostolische Tradition zu fixiren und zu überwachen. Und es ist bekannt mit wie großer Sorgfalt und Treue, ja mit welcher, nicht immer unbedenklichen Zähigkeit sie diese Aufgabe lösten. Da wird uns denn die bestehende gemeinsame Form des Cultus gradezu unbegreiflich, wenn sie nicht aus dem Ende des apostolischen Zeitalters herdatiren soll. Auch verhält sich's mit der Liturgie wie mit dem Organismus. Ihre wahre Entwicklung kann und soll nicht in der Weise erfolgen, daß später noch neue Glieder an sie anwachsen. Sondern alle Glieder sind von vorn herein gegeben und organisch verbunden, und die Entwicklung besteht nur in dem harmonischen und normalen Wachsthum, in der kräftigeren und festeren Ausbildung und Gestaltung der einzelnen Glieder. Allerdings fehlt es ihr später nicht an solchen Anwüchsen, aber das sind auch abnorme Bildungen, die als solche wieder entfernt werden mußten.

Wir stellen uns damit zunächst der spiritualistischen Anschauungsweise vom Cultus in dem apostolischen Zeitalter entgegen, die nach ihm als nach der goldenen Zeit formloser Geistigkeit und subjectiver Willkühr zurückblickt, indem sie sich gleichsam in Actor. 2 festsetzt, mehr oder minder jedweden Zusammenhang der späteren Liturgien mit der Praxis der Urkirche leugnet, und die Kirche der Gegenwart in Lehre und Cultus gewaltsam zu der ursprünglichen und schlecht verstandenen Unmittelbarkeit zurückschrauben will, die dem reiferen

---

mit dem betreffenden empirischen Nothstand, in welchem sich übrigens keineswegs die gesammte lutherische Kirche gleichmäßig befindet, den ursprünglichen Thatbestand zu verwechseln; und ein geringeres Maaß von Verstimmung gegen das materiale Princip des Protestantismus hätte es ihm auch noch möglich gemacht, keinen einzigen ordo missae, auch wenn er von Aposteln oder von Engeln herrühren sollte, so hinzustellen, als ob demselben eine gleiche Dignität mit dem ordo salutis zukäme.

Alter weder ziemt noch frommt. Wenn diese Affectation kindlicher Unmittelbarkeit, — die doch nicht Kind genug ist, um nicht die Kirche unter die Herrschaft des Individuums zwingen zu wollen — Protestantismus sein soll, so ist das weder der historische, noch ein solcher, der Verheißung hat die Kirche zu bauen, und der Macht hat, den von dem Recht der Geschichte unterstützten und geschützten Gegner zu entwaffnen. Denn daraus, daß eine spätere Zeit in ceremonialgesetzlichem und hierarchischem Interesse hergebrachte Ordnungen ausdeutete und ausbeutete, folgt noch nicht, daß dieselben deshalb in ihren Hauptzügen auch nicht apostolischen Ursprungs sein können.

Eben so wenig aber kennen die den Geist des Evangeliums und das Wesen der apostolischen Kirche, die ihren Ordo Missae, nicht nur mit den fixirten Formularen und symbolischen Handlungen, sondern auch sogar mit den dogmatischen Irrthümern desselben für ein mündlich oder gar schriftlich tradirtes Product der apostolischen Zeit ausgeben. Denn daß selbst ein Justin noch nichts von formulirten Gebeten weiß, und daß die schriftliche Aufzeichnung von Liturgien erst seit dem vierten, höchstens dem Ende des dritten Jahrhunderts ihren Anfang genommen, ist bekannt; eben so hat die historische Forschung bewiesen, wie man verhältnißmäßig schon früh angefangen, liturgische Einrichtungen und Gebräuche für unmittelbar apostolische anzusehen und auszugeben, die großentheils nicht einmal aus dem apostolischen Zeitalter stammen.

Um so energischer müssen wir aber Protest einlegen gegen jene evangelisch übertünchte Sehnsüchtelei nach Wiederaufrichtung eines vermeintlich apostolischen, im Grunde ceremonialgesetzlichen Cultus, d. h. eines Cultus, der den ohnehin schon verwirrten Gemeinden imponiren und sie mit einem neuen Gesetzesjoch belasten will, indem er abermals für liturgische Ordnungen ein fingirtes göttliches Recht und apostolisches Herkommen oder Ansehen beansprucht (vergl. z. B.

Thiersch a. a. O. S. 277 und 298). Wir verweisen dagegen auf die oben in der Einleitung ausgesprochenen Grundsätze, und fügen hier nur noch hinzu, daß die neuen Apostel sich auch in diesem Puncte wesentlich von den alten unterscheiden. Denn diese haben der Kirche ganz und gar keine gesetzlich bindenden Vorschriften hinsichtlich des Cultus und der Verfassung hinterlassen, noch ihren Gemeinden solche auferlegt. Sie hätten sich damit auch in directen Widerspruch mit dem Geist und Inhalt des von ihnen selbst gepredigten Evangeliums gesetzt. Sie verfuhren vielmehr wie bei allen diesen Dingen, so namentlich auch bei der Einrichtung des Gottesdienstes mit großer Zurückhaltung und Besonnenheit, drangen den Gemeinden nicht kraft göttlichen Rechts fertige Formen auf, sondern gingen regulirend und corrigirend dem Gemeinde-Bedürfniß nach, so daß im strengen Sinne von einer apostolischen Gottesdienst-Ordnung gar nicht die Rede sein kann. Denn die Ordnung, die sich allerdings im apostolischen Zeitalter bildete, war nicht weniger ein Werk der Gemeinden als der Apostel, und ist nicht mit größerem Recht für ihre Anordnung, als zugleich für ein Product des Geistes und Lebens der Gemeinden zu halten.

Dritter Theil.

Der christliche Gemeinde-Gottesdienst

im

alt-katholischen Zeitalter.

In dem ersten Theil unsrer Schrift haben wir auf die große Veränderung hingewiesen, die der christliche Gottesdienst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts seinem Wesen und seiner Erscheinung nach zu erleiden hatte. Der Umschwung, den er da erfuhr, ist um so mehr epochemachend, als er maaßgebend geworden ist für die ganze spätere Entwicklung und Gestaltung des Cultus bis zur Reformation. Wir haben zugleich versucht, uns diese Veränderung dadurch zum Verständniß zu bringen, daß wir sie im Zusammenhange mit der Gesammt-Entwicklung des christlich-kirchlichen Geistes und Lebens in der alt-katholischen Kirche aufgefaßt und betrachtet haben. Zu demselben Zweck sahen wir uns auch schon dort (Abschnitt III. S. 24 ff.) genöthigt, die Geschichte des Gottesdienstes im zweiten Jahrhundert nach ihren Hauptphasen zu überblicken.

Indem wir den Leser auf jene Skizze als auf den leitenden Faden verweisen, den wir für die folgende Untersuchung festzuhalten haben, stellen wir uns nun die Aufgabe, eine nähere und quellenmäßige Darstellung der Gestalt und Ordnung des christlichen Haupt-Gottesdienstes jener Zeit im Ganzen und Einzelnen zu geben. So weit die betreffenden Quellen es möglich machen, wollen wir den Thatbestand der Liturgie in den beiden nachapostolischen Jahrhunderten sowohl nach der innern dogmatischen, als nach der äußern, formellen und rituellen Seite derselben, festzustellen und uns zu vergegenwärtigen versuchen. Noch aber steht uns für diese ganze Epoche keine directe Quelle, keine formulirte Liturgie, zu Gebote; auch nicht in den ersten Büchern

der sogenannten apostolischen Constitutionen, obgleich wir hier auf die ersten Spuren einer solchen stoßen. Zur Ermittlung jenes Thatbestandes sehen wir uns also auf die gleichzeitige heidnische und christliche Literatur gewiesen, die uns entweder zerstreute Nachrichten giebt über den Gottesdienst und seine einzelnen Bestandtheile, oder auch in größerer oder geringerer Ausführlichkeit uns über die Ordnung und Composition desselben in Kenntniß setzt. Aber auch unter den letzteren Zeugnissen suchen wir vergeblich nach einer vollständigen und befriedigenden Beschreibung des Gottesdienstes, da sie großentheils nur im apologetischen oder polemischen und asketischen Interesse den Gegenstand berühren.

Die alt-katholische Kirchenzeit scheidet sich aber nicht bloß zeitlich, sondern auch sachlich durch ihre zwei Jahrhunderte in zwei Hälften, deren erstere noch mit dem apostolischen Zeitalter näher verbunden und ihm geistesverwandter ist, während in der anderen, mehr der kirchlichen Folgezeit zugewandten, schon die Keime zu jener Spannung zwischen Katholicität und Apostolicität deutlich zu erkennen und aufzuweisen sind, die das charakteristische Kennzeichen des späteren Katholicismus bildet. Wir haben darum schon oben die eine Hälfte dieser Epoche als die der traditionellen Fortbildung, die andere als die der beginnenden Verbildung der Liturgie bezeichnet.

Die Reihe der Hauptzeugen, die wir für unsren Zweck durch das zweite christliche Jahrhundert hindurch verfolgen können, und in denen zugleich der kirchliche Orient und Occident repräsentirt ist, beginnt bekanntlich mit Plinius, setzt sich fort in Justin dem Märtyrer, und schließt mit Irenäus. Wir wollen sie zunächst der Reihe nach vernehmen, und dann in einer Schlußbetrachtung das gewonnene Resultat zusammenfassen.

Erste Hälfte.

Der alt-katholische Gemeinde-Gottesdienst in seinem ersten Jahrhundert.

Erster Abschnitt.

Der Bericht des Plinius Secundus.

Hart am Eingange des zweiten christlichen Jahrhunderts (im J. 104 oder 111) liefert uns jener vielbesprochene Bericht des Plinius Secundus, Statthalters von Bithynien, an den Kaiser Trajan eine summarische Beschreibung des christlichen Gottesdienstes, dargestellt von seiner römischen Feder nach den Aussagen abgefallener Christen und nach den bestätigenden Geständnissen zweier von ihm mit Anwendung der Folter ausgefragter Diakonissinnen [1]). Die hier in Betracht kommende Stelle seines Briefs lautet (nach Orelli) folgendermaaßen: Affirmabant autem alii (ab indice nominati), hanc fuisse summam vel

---

1) Plinii Sec. *Epp.* LL. X, edid. G. E. Gierig, Lips. 1802: L. X., ep. 96 (n. A. 97), Vol. II, pag. 498 sqq. Orelli *hist. crit. epp. Plinii et Trajani*, im Züricher Lectionskatalog v. J. 1838 pag. 38 ff. Erläuterungen der betreffenden Stelle geben außer Gierig, J. H. Boehmer, *dissertt. jur. eccles. antiq. ad Plin. Sec. et Tertullian.* Lips. 1711, pag. 5 sqq. Mosheim *Comment. de rebus Christian.* pag. 144 ff. Augusti Denkwürd. a. d. christl. Archäol. Band IV, S. 21 ff.; Neander K. Gesch. Band I, 2. S. 384.

culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque (coëundi) ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata Tua hetaerias esse vetueram [1]).

Es leuchtet ein, daß wir hier weder eine vollständige noch eine genuin christliche Beschreibung des Cultus der Christen zu erwarten oder zu suchen haben. Plinius inquirirte als Proconsul, dem es darauf ankam zu erfahren, ob die den Christen gemachten Vorwürfe staatsgefährlicher und unsittlicher Versammlungen begründet seien oder nicht. Ebenso berichtet er auch seinem Kaiser in demselben Interesse, und darum auch nicht mit wortgetreuer Relation dessen, was die Inquirirten

---

1) Die kurze Inhaltsangabe dieses Briefs bei Tertullian *Apolog.* cap. 2 (in der Oehlerschen Ausgabe seiner Werke Tom. I Lips. 1853 pag. 117 sqq): Plinius enim Secundus .... consuluit tunc Trajanum Imperatorem, allegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse, quam coetus antelucanos ad canendum Christo et (ut) Deo, et ad confoederandam disciplinam, homicidium, adulterium, fraudem, perfidam et cetera scelera prohibentes. — Eusebius h. e. III, 33 übersetzt diese Worte Tertullians folgenderweise: *Πλίνιος γὰρ Σεκοῦνδος ...... Τραϊανῷ οὖν τῷ βασιλεῖ ἀνεκοινώσατο λέγων, ἔξω τοῦ μὴ βούλεσθαι αὐτοὺς εἰδωλολατρεῖν, οὐδὲν ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς εὑρηκέναι· ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο, ἀνίστασθαι ἕωθεν τοὺς Χριστιανοὺς, καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν, καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν, κωλύεσθαι φονεύειν, μοιχεύειν, πλεονεκτεῖν, ἀποστερεῖν, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.*

ausgesagt, sondern — wie schon Mosheim a. a. O. pag. 147 richtig bemerkt hat — in summarischer Zusammenfassung, von seinem Standpuncte aus, und in römischer Auffassungs- und Ausdrucksweise. Dafür spricht schon entschieden das Christo quasi Deo, und darnach sind auch die Formeln carmen dicere und se sacramento obstringere zu erklären [1]).

Zuvörderst erfahren wir aus diesem Bericht, daß die Haupt-Versammlungen der Christen in Bithynien stato die d. h. am Sonntage statt zu finden pflegten [2]). Daß kein anderer Tag als dieser gemeint sein kann, darin ist die überwiegende Mehrzahl der Ausleger einig, und dafür sprechen theils die bekannten Andeutungen des neuen Testaments über die Sonntagsfeier [3]), theils die gleichzeitigen Zeugnisse des Barnabas und Ignatius [4]), theils die am Schlusse unsres

---

1) Dagegen kann ich Mosheim nicht Recht geben, wenn er *Instit. major.* pag. 387 behauptet, daß Plinius ex sua potius opinione, quam ex rei natura et veritate geschrieben habe. Denn die obige Annahme schließt noch nicht ein, daß die Darstellung eine untreue sein müsse; wohl aber fordert sie von dem Ausleger, daß er die Schilderung des Plinius gleichsam in die Sprache der Christen rückübersetze.

2) Auf diesen Tag beschränkten sich also schon die Hauptversammlungen; denn an diese muß hier, wie später bei Justin, gedacht werden. Außerdem fanden wohl noch häufigere, kleinere Versammlungen an den Wochentagen statt, wie aus den Ermahnungen des Ignatius, sich öfter zu versammeln, hervorgehen möchte. So *ad Ephes.* Cap. 13: *σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Ὅτ᾽ ἂν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως·* und *ad Polycarp.* Cap. 4: *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν.*

3) Siehe oben S. 115 ff. und 141. —

4) Barnabae *Epist.* Cap. 15 (Cotelerius Vol. I pag. 47): *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη*

Briefes selbst gegebenen Andeutungen. Denn wenn man, nach dem Vorgange von J. H. Böhmer a. a. O. *dissert.* I, unter der Voraussetzung, daß die bithynischen Christen Judenchristen gewesen, den status dies vom Sabbath hat verstehen wollen, so ist dagegen einmal zu erwidern, daß auch die Judenchristen den Sonntag gefeiert haben [1]), und ferner, daß jene Voraussetzung von unsrem Briefe selbst widerlegt wird, der am Schlusse von dem Wiederbesuch der verödeten Tempel und von den wieder häufigeren Darbringungen der Opfer redet, was füglich doch nur auf abgefallene Heidenchristen bezogen werden kann [2]). — An diesem Tage fanden zwei, der Zeit und dem Charakter nach verschiedene Versammlungen statt: die eine früh Morgens, vor Sonnenaufgang, die andere später; die eine zum gemeinschaftlichen Gesang, Gebet u. s. w., die andere zu einer gemeinsamen Mahlzeit. In welcher Tageszeit die letztere Zusammenkunft gehalten wurde, ist nicht näher bestimmt, und es muß dahin gestellt bleiben, ob sie, wie Mosheim meint, in der Mittagszeit, oder — was nach der Sitte der apostolischen Kirche und nach der Einsetzung des Herrn (Matth. 26, 20: *ὀψίας δὲ γενομένης*) wahrscheinlicher ist, und wofür sich auch Augusti (a. a. O. S. 34) und Neander (K. G. I, 1. S. 93) entscheiden, am Abend gehalten worden.

εἰς τοὺς οὐρανούς. Ignatius *ad Magnes.* cap. 9 (Coteler. Vol. II pag. 20): *εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν* (secundum Dominicam) *ζωὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ .... πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ;*

1) Vergl. Augusti Denkwürd. III, 348 ff.

2) Man vergleiche die bei den neuerdings angeregten Verhandlungen über die Sonntagsfeier viel zu wenig beachtete, gründliche und treffliche Schrift von Rücker, vom Tage des Herrn. Erlangen 1839, S. 8 ff.

Wenn es von den ersten Zusammenkünften heißt, daß sie ante lucem gehalten worden (Tertullian. a. a. O. bezeichnet sie darum als coetus antelucanos), so kann der Grund für die Wahl dieser Tagesstunde nicht etwa in der Furcht vor den heidnischen Verfolgungen liegen; wenigstens hier und jetzt noch nicht. Denn theils zogen die Christen grade durch ihre nächtlichen Zusammenkünfte die Aufmerksamkeit der argwöhnischen Heiden und ihrer Gesetze auf sich [1]), theils kamen sie noch außerdem auch am Tage zusammen, theils endlich gehen die Aussagen der abgefallenen Christen, nach dem Briefe des Plinius, bis auf drei und mehr, ja bis auf zwanzig Jahre zurück, reichen also bis an die Zeit der milden Regierung des Nerva heran. Ueberhaupt waren diese Verfolgungen weder die ursprüngliche noch die vorherrschende Ursache der Einführung nächtlicher Früh-Gottesdienste, obgleich sie allerdings die Christen in den schwersten Zeiten nöthigten, sich auf die nächtlichen Versammlungen zu beschränken, oder doch am Tage für ihren Cultus die verborgensten Orte aufzusuchen. Ebenso wenig können wir die von Augusti (a. a. O. S. 32) vertretene Semlersche Vermuthung uns aneignen, daß die Christen sich deshalb in der Nacht zu versammeln pflegten, weil sie nach 2 Petri 3, 10 erwarteten, daß die Wiederkunft des

1) Nächtliche Zusammenkünfte waren gradezu durch das Zwölftafel-Gesetz und durch einen S. C. de Bacchanalibus (v. J. 186 v. Christo) verboten. Besonders mußten sie in Bithynien beargwöhnt werden, das im Verdacht stand politische Untriebe zu begünstigen (Plin. ep. X, 36). Vrgl. Gierig a. a. O. pag. 513, und Bickell Gesch. des Kirchenrechts I, 2. Frankfurt. 1849 S. 12. Anmerk. 23. Bei Minucius Felix (*Octav.* Cap. VIII; Ausgabe von Lübkert, Leipz. 1836. S. 41) wirft der Heide den Christen besonders die nächtlichen Versammlungen vor und nennt sie deshalb eine latebrosa et lucifuga natio, in publico muta, in angulis garrula. Und weiter (Cap. IX.) ist von der occultis ac nocturnis sacris apposita suspicio die Rede. —

Herrn in der Nachtzeit erfolgen werde. So wahr es auch ist, daß spätere Kirchenväter diesen Grund anführen, z. B. Lactant. *divin. institt.* VII, 19: nocte vigilias celebramus propter adventum regis et Dei nostri, so ist hier doch nur von der Vigilie und nicht der Matutine die Rede, und überdieß lag es nahe einer bereits vorhandenen Sitte diese Deutung zu geben, aus der keineswegs noch folgt, daß sie auch die Ursache ihrer Einführung gewesen. Das ante lucem erklärt sich in unsrer Stelle von selbst aus seiner Zusammenstellung mit dem status dies. Die Christen versammelten sich am Sonntage frühe vor Sonnenaufgang zur gemeinsamen Anbetung und Verherrlichung des auferstandenen Herrn, weil er in der Morgenfrühe aus dem Grabe erstanden [1]). Wir verweisen darum für die Erklärung des ante lucem mit Rücker (a. a. O. S. 9) auf das *πρωΐ, ὄρθρου βαθέος, σκοτίας ἔτι οὔσης* in den evangelischen Auferstehungsberichten: Marc. 16, 2; Luc. 24, 1; Joh. 20, 1. So führt auch der älteste auf uns gekommene Lobgesang der orientalischen Kirche, der ob auch nicht in der späteren erweiterten Gestalt, schon sehr früh in kirchlichem Gebrauch gewesen zu sein scheint (Constitt. App. VII, 47), den Namen der *προσευχὴ ἑωθινή* oder des *Εωθινὸν*, auch des *ψαλμὸς πρὸς ὄρθρον*. Auch Plinius redet von einem carmen.

Das führt uns aber auf die für unsren Zweck wichtigere Frage nach den Acten, die in diesem Früh-Gottesdienst vollzogen wurden. Plinius nennt uns zunächst das carmen

---

1) S. Cyprian *Epist.* 63 pag 109: Atenim non mane, sed post coenam mixtum calicem obtulit dominus. Numquid ergo dominicum post coenam celebrare debemus, ut sic mixtum calicem frequentandis dominicis offeramus? Christum offerre oportebat circa vesperam diei, ut hora ipsa sacrificii ostenderet occasum et vesperam mundi. Nos autem resurrectionem domini mane celebramus.

Christo quasi Deo dicere secum invicem. Diese Worte brauchen nicht einseitig und ausschließlich von dem Gesang eines eigentlichen Liedes verstanden zu werden. Dafür hat man freilich nicht nöthig das dicere zu premiren, das schon Tertullian und Eusebius durch canere und ὑμνεῖν wiedergegeben haben. Wohl aber ist schon von den philologischen Auslegern des Plinius gezeigt worden, daß die Römer den Ausdruck carmen nicht blos von Gesängen, sondern mehr noch zur Bezeichnung feierlicher Aussprüche überhaupt, seien das nun Inschriften, Orakelsprüche, oder solenne Begrüßungs-Gesetzes- und Religions-Formeln, gebraucht haben [1]. Demgemäß haben wir in unsrer Stelle an Gebete, Doxologien, und Gesänge zu denken, die zum Lobe Jesu Christi, den die Christen als Gott verehrten, von diesen dargebracht wurden [2]. — Daß die christliche Psalmodie sich schon am Ende des apostolischen Zeitalters entwickelt haben muß, beweist uns die Apokalypse mit ihrem Reichthum an Hymnen [3]. Damit, wie mit der Nachricht des Plinius stimmt auch überein, was uns Eusebius h. e. V, 28 in seinen Aus-

---

1) J. A. Fabricius, *bibl. lat.* I, 2. pag. 37 (ed. Ernesti): carmen enim antiquis dicebantur praecepta, leges, preces, dirae, et formulae solennes, licet minime versibus scriptae essent. Vergl. auch die aus Gerh. Voss *opuscc.* und aus Brisson *de formulis* mitgetheilten Stellen bei Bingham *Origg.* Vol. V, pag. 127 und 128.

2) So werden diese Worte des Plinius auch von Bingham a. a. O., Mosheim *Commentar.* pag. 148 ff. und *Institt. maj.* pag. 392 u. A. gefaßt. Vrgl. auch Renaudot *liturg. orientt. collect.* Tom. I, Paris. 1715 pag. 7: itaque per tales hymnos intelligi possunt variae preces a primis Christianis compositae. Schäfer (Briefe d. Plin. Band 2. Erlangen 1824 S. 416) übersetzt gradezu: „zu Christus, wie zu einem Gott, ein vereintes Gebet zu sprechen.“

3) Siehe oben S. 161. —

zügen aus einer anonymen Schrift gegen den Monarchianer Artemon überliefert hat. Hier macht der unbekannte Gegner des Artemon für seine Behauptung, daß die Christenheit von jeher Christum als Gott verehrt habe, unter Anderem auch den Grund geltend, daß sie ihn von Anfang an in Psalmen und Hymnen verherrlicht hätte: *ψαλμοὶ δὲ ὅσοι* — sagt er — *καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.* Eben so erfahren wir aus dem Synodalschreiben der zu Antiochien versammelten Bischöfe und Presbyter an Dionysius von Rom [1]), daß Paulus von Samosata die alten, in der Antiochenischen Gemeinde schon seit den Zeiten des Ignatius [2]) üblichen Loblieder auf Christum vorgeblich als

---

1) Eusebius h. e. VII, 30: *ψαλμοὺς δὲ τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας, ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα.* Als ein indirectes Zeugniß für das hohe Alter christlicher Hymnen muß auch angesehen werden, was uns Eusebius h. e. II, 17 aus Philo über die Psalmengesänge der Therapeuten mittheilt, die er bekanntlich für christliche Asketen aus der apostolischen Zeit hielt.

2) Wenn auch die bekannte Notiz bei Socrates VI, 8, daß Ignatius in Folge einer Vision die antiphonische Gesangweise in seiner Kirche eingeführt habe, keinen historischen Werth hat, so möchte ihr doch die Wahrheit zu Grunde liegen, daß er sich überhaupt um die christliche Psalmodie verdient gemacht haben muß. Wenigstens liebt er es in seinen Briefen die christliche Eintracht und Gemeinschaft mit dem Chorgesang zu vergleichen, z. B. *ad Roman.* cap. 2: *ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; und besonders *ad Ephes.* cap. 4: *διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται· καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι ᾄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ κτλ.* Erwägen wir dabei, wie sehr es unwahrscheinlich ist, daß Ignatius seinen Vergleich von einem griechisch-heidnischen Chorus hergenommen haben wird, beachten wir ferner

eine Neuerung, in Wahrheit aber, weil sie seinen monarchianischen Irrthümern im Wege standen, abgeschafft habe. Auch hat uns Clemens von Alexandria am Schlusse seines παιδαγωγός ein schönes Denkmal dieser altkatholischen, Christum verherrlichenden Dichtkunst in jenem bekannten erhabenen Hymnus auf Christum den Menschenfischer aufbewahrt, von dem es übrigens dahingestellt bleiben muß, ob Clemens ihn schon vorgefunden oder selbst verfaßt hat, und ob derselbe auch kirchlich gebraucht worden ist. In den späteren Sammlungen der Kirchenlieder ist er wenigstens nicht aufgenommen [1]).

Die Art und Weise endlich des Vortrags der Gebete und Gesänge anlangend, sagt uns Plinius, daß derselbe secum invicem statt gefunden. Der Ausdruck ist ganz allgemein als Bezeichnung der gemeinsamen und wechselweisen Ausübung dieser Acte zu fassen. Er enthält nichts Näheres über die bestimmte Form des Wechselgesangs, namentlich nichts darüber, ob wir hier an die antiphonische, oder die hypophonische, oder auch die epiphonische Weise desselben zu denken haben. Diese drei Formen aber unterscheidet die altkatholische Liturgie und Psalmodie. Die Vortragsweise der Psalmen und Gebete war nämlich theils die des reinen strophischen und antistrophischen Wechselgesangs (ἀντίφωνοι ὕμνοι) zwischen zwei Gemeindechören oder auch zwischen dem Vorsänger und der Gemeinde; theils sprach oder sang der erstere ein Gebet oder einen Psalm vor, und die ganze Gemeinde wie-

---

den Zusammenhang und namentlich cap. 5 des letzteren Briefes, in welchem von dem Gottesdienst der Christen die Rede ist, so haben wir alles Recht, aus solchen Anspielungen auf das Dasein eines schon entwickelten christlichen Gemeindegesangs in der kleinasiatischen Kirche jener unmittelbar nachapostolischen Zeit zu schließen. Auch zeichnet sich die spätere antiochenische Liturgie durch eine reichere Psalmodie aus.

1) Vergl. Augusti Denkw. Band V, S. 336 ff.

derholte entweder zwischen einfallend die letzten Worte (ὑποψάλλειν, ὑποφωνεῖν, auch ὑπακούειν [1]), oder sie antwortete schließlich mit einer bestimmten Schlußformel (ἐπιφώνημα und ἐφυμνεῖν), sei es mit einer Doxologie oder dem einfachen Amen. Mag nun aber auch der christliche Psalmengesang zur Zeit des Plinius entweder nur in dieser oder jener, oder auch in allen Formen ausgeführt worden sein, so viel ist gewiß, daß der Wechselgesang im christlichen Gottesdienst viel älteren Ursprungs ist, als gewöhnlich angenommen wird [2]). Geschichtlich möchte dagegen auch nichts einzuwenden sein. Denn bei der jüdischen Secte der Therapeuten z. B. war er nach dem Zeugniß des Philo (*de vita contemplat.* ed. Mangey Vol. II, pag. 484 und 485) sehr ausgebildet, und überdieß finden wir ihn auch schon im alttestamentlichen Cultus. Von daher haben ihn jene sowohl, wie auch die ersten Christen überkommen. — Eine andere Deutung der Worte secum invicem hat Thiersch [3]) vorgeschlagen. Sie könnten vielleicht, meint er mit Verweisung auf 1 Cor. 14, 26 (ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει), so zu verstehen sein, daß einer nach dem Andern abwechselnd einen frei improvisirten Hymnus angestimmt habe. Zu Gunsten dieser Erklärung ist auch daran zu erinnern, daß die freie Improvisation von Gesängen im Cultus keineswegs mit dem apostolischen Zeitalter erlischt, sondern sporadisch noch längere Zeit fortdauert, so daß noch das Concil

1) Vergl. Constitt. App. II, 57: ἕτερός τις τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια (extrema versiculorum) ὑποψαλλέτω. Vrgl. dazu die instructive Anmerkung von Cotelerius und die dort angeführten Stellen. Als Beispiel für diese Weise möchten auch die ersten Verse des Psalms 118 anzuführen sein.

2) Vergl. z. B. Rheinwald kirchl. Archäol. Berlin 1830. S. 264 Anmerk. 7.

3) Kritik der neutestam. Schriften. Erlangen 1845, S. 427.

zu Laodicea sich veranlaßt sah Canon 59 den Gesang idiotischer und überhaupt kirchlich nicht recipirter Psalmen im Gottesdienst zu untersagen [1]). Aber wenn wir auch zugeben wollen, daß unter den bithynischen Christen die Psalmengabe noch vereinzelt fortgedauert hat, so können wir dennoch jene Deutung nicht für richtig halten. Gegen dieselbe spricht uns schon das secum; denn zur Bezeichnung des nur successiv abwechselnden Gesangs Einzelner hätte invicem für sich allein vollkommen genügt. Ferner aber war in jener Zeit der Gottesdienst schon viel zu sehr in allen seinen Bestandtheilen geordnet, worauf Thiersch selbst an andern Orten einen nur zu großen Nachdruck gelegt hat, als daß wir jetzt noch den Psalmengesang auf jene erste, jugendliche und außerordentliche Weise seines Auftretens im Cultus ganz oder auch nur vorherrschend beschränken dürften. Endlich aber schloß diese Art freier Psalmenproduction Einzelner, so weit sie noch vorkommen mochte, den eigentlichen Wechselgesang nicht aus, sondern war mit ihm verbunden, wie selbst aus 1 Cor. 14, 16 hervorgeht. Wir werden darum am wenigsten fehl greifen, wenn wir keine dieser Formen des Wechselgesangs, weder die successive, noch viel weniger die eigentlich alternirende und respondirende, ausschließen, und demgemäß auch die Worte secum invicem erklären, in denen kein Grund zur alleinigen Begünstigung der einen oder der andern dieser Formen vorhanden ist.

Das anschaulichste Bild von den verschiedenen Arten des alten Gesangs, und namentlich auch von der Verbindung des successiven mit dem epiphonischen Wechselgesang giebt uns meines Wissens Philo a. a. O. in seiner auch von Eusebius [2]) mitgetheilten Beschreibung des Gesangs bei den

1) Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (S. Rheinwald a. a. O. S. 270. Anmerk. 8).

2) Vrgl. die schon oben citirte Stelle h. e. II, 17 §. 13, wo er auch

Therapeuten: καὶ ἔπειτα ὁ (πρόεδρος) ἀναστὰς, ὕμνον ᾄδει πεποιημένον εἰς τὸν θεὸν, ἢ καινὸν αὐτὸς πεποιηκὼς, ἢ ἀρχαῖόν τινα τῶν πάλαι ποιητῶν ..... Μεθ' ὃν καὶ οἱ ἄλλοι κατὰ τάξεις ἐν κόσμῳ προσήκοντι, πάντων κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἀκροωμένων, πλὴν ὁπότε τὰ ἀκροτελεύτια [1]) καὶ ἐφύμνια (Doxologien) ᾄδειν δέοι· τότε γὰρ ἐξηχοῦσι πάντες τε καὶ πᾶσαι. Und weiter. Ἄγεται δὲ ἡ παννυχὶς (μετὰ τὸ δεῖπνον) τὸν τρόπον τοῦτον· ἀνίστανται πάντες ἀθρόοι, καὶ κατὰ μέσον τὸ συμπόσιον δύο γίγνονται τὸ πρῶτον χοροὶ, ὁ μὲν ἀνδρῶν, ὁ δὲ γυναικῶν. Ἡγεμὼν δὲ καὶ ἔξαρχος αἱρεῖται καθ' ἑκάτερον ἐντιμότατός τε καὶ ἐμμελέστατος. Εἶτα ᾄδουσι πεποιημένους εἰς τὸν θεὸν ὕμνους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῇ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχούμενοι. Wir werden wohl um so mehr Recht haben uns den urchristlichen Psalmengesang in einer Weise ausgeführt zu denken, die mit der hier geschilderten wesentlich übereingestimmt haben wird, als Eusebius sich dadurch nicht hat verhindern lassen, in den Therapeuten die alten Christen frühester Zeit zu sehen.

Das Verständniß der folgenden Worte im Bericht des Plinius: „seque sacramento obstringere“ hätte viel weniger Schwierigkeit gehabt, wenn man nicht sofort, namentlich theologischerseits bei der Erklärung derselben von der Frage ausgegangen wäre: von welchem Cultusacte der Christen der Berichterstatter hier rede? Richtig bemerkt schon Mosheim: non christianos hic audis, Plinius loquitur. Dieser aber hat nicht die Absicht eine genaue Schilderung ihres Cultus zu

---

ausdrücklich diese Weise des Psalmengesangs als τὸν αὐτὸν ὃν καὶ εἰς δεῦρο τετήρηται παρὰ μόνοις ἡμῖν τρόπον bezeichnet.

1) Darunter sind nicht die letzten Worte des Gesungenen, ἀκροστίχια, zu verstehen, sondern bestimmte Schlußformeln.

geben, noch denkt er überhaupt an ihren Cultus allein. Er sieht die Christen als eine geschlossene Gesellschaft im Staat an, die ihre besonderen Zusammenkünfte hat. Er fragt sich darum: welche politischen und sittlichen Tendenzen hat diese Gesellschaft, und wie verhalten sich dieselben zu den bestehenden Staatsgesetzen. In diesem Sinne berichtet er auch: er habe scharf, sogar mit Anwendung der Folter, inquirirt, aber er könne die Christen keines Verbrechens beschuldigen: sed nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam. Sie bildeten zwar eine streng geschlossene Gesellschaft mit besonderen Versammlungen, deren Mitglieder alle heilig und einmüthig verbunden und verpflichtet wären (sacramento se obstringere [1]) zu einem bestimmten Zweck; dieser aber sei, wie sie versicherten, kein verbrecherischer, sondern sie seien vielmehr dazu verbunden, keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehen, gegebenes Wort nicht zu brechen, anvertrautes Gut nicht vorzuenthalten. — Es leuchtet ein, daß hier eben so sehr an die Disciplin wie an den Cultus der Christen gedacht werden muß [2]). Wenn aber Plinius nur die eben berührten Momente, und keine anderen heraushebt, so geschah es, weil er, der Staatsmann, die ganze Angelegenheit überhaupt nur unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachtete: unter dem der schwe-

---

1) Ein von dem Fahneneid der Kriegsleute hergenommener Ausdruck, den auch die inquirirten Christen selbst gebraucht haben mögen, da sie sich als militia Christi anzusehen liebten. Tertullian giebt ihn dem Sinne nach richtig wieder durch: „ad confoederandam disciplinam i. e. ad disciplinam quasi foedere ac sacramento simul et ὁμοθυμαδὸν sanciendam (Oehler z. u. St.).

2) J. H. Böhmer a. a. O. *dissert.* III. pag. 71 ff.; Gierig a. a. O. pag. 514: Sanctissime igitur sibi promittebant invicem, se id acturos, ut ab omni scelere abstineant, omnemque vitam ad Christi praecepta forment. Qui scelus admiserant, ab omni sacrorum communione excludebantur.

ren Beschuldigungen, mit denen die Christen belastet waren, und unter dem andern des römischen Gesetzes. Auch dieses untersagte streng die von ihm erwähnten Verbrechen. Indem er aber grade diese, wohl nicht unabsichtlich, hervorhob, zeigte er indirect, wie die Tendenzen der Christengemeinschaft sich mit dem römischen Staatsgesetz nicht in Widerspruch befänden [1]).

Erst nach dieser allgemeinen Orientirung über den Sinn unsrer Stelle können wir uns der Frage zuwenden; ob die Worte se sacramento obstringere auf einen bestimmten Cultusact zu beziehen seien oder nicht. Seit Semler hat wohl kaum Jemand mehr daran gedacht sie von dem Sacrament des Abendmahls zu verstehen. Eben so wenig sind sie von einer eidlichen Verpflichtung zu fassen, die sich sogar sonntägig wiederholt haben sollte, da bekannt ist, wie entschieden die alten Christen jeder Eidesleistung abgeneigt waren [2]). Neander (Kirchengesch. I, 1. S. 93) will den Ausdruck von dem Tauf-Gelübde verstanden wissen. Aber so viel auch diese Erklärung für sich hat, so will auch sie doch nicht recht in den Zusammenhang unsrer Stelle passen. Mir scheint es, daß die Mühe überhaupt eine vergebliche ist, die man sich mit dem Aufsuchen einer ausschließlichen Beziehung dieser Worte auf einen besonderen Cultusact gegeben hat. Denn Plinius, der uns kein liturgisches Referat giebt, vermischt eben von seinem Standpunct aus und für seinen Zweck Cultus und Disciplin der Christen, und redet überhaupt von dem sittlichen Charakter

1) So hat es auch schon Eusebius a. a. O. gefaßt, indem er sagt, daß Plinius seinem Kaiser von den Christen berichtet: *μηδὲν ἀνόσιον μηδὲ παρὰ τοὺς νόμους πράττειν αὐτοὺς, ... πάντα τε πράττειν ἀκολούθως τοῖς νόμοις.* Vergl. ferner auch Mosheim *Comment.* pag. 150.

2) Vergl. Justin *Apol.* I. Cap. 16: *περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεί, οὕτως παρεκελεύσατο· μὴ ὀμόσητε ὅλως κτλ.* (Matth. 5, 34—37).

ihrer Gemeinschaft. Ist nun aber weiter davon die Rede, in welchem Act auch des Cultus dieser Charakter besonders zur Erscheinung gekommen ist, so kann, scheint mir, nur zugleich an die Taufe und an die Predigt gedacht werden. In dieser Beschränkung nur kann ich mich also den Auslegern anschließen, die wie Mosheim [1]), Augusti u. A. jene Worte nur auf die Predigt bezogen wissen wollen. Sie ganz auszuschließen wird man aber um so weniger berechtigt sein, als die alte Homilie, wie wir später aus Justin und Tertullian sehen werden, einen vorwiegend paränetischen Charakter hatte, indem sie durch Lehre und Ermahnung, Strafe und Warnung an das Christengelübde erinnerte und zur Bethätigung und Bewahrung des Christenbundes im Leben anleitete und aufforderte. —

Nur Dürftiges ist es, was wir bisher aus dem Briefe des Plinius über den Cultus der Christen erfahren: Gebet, Gesang, Vermahnung bildeten die Hauptbestandtheile des Früh-Gottesdienstes; er war wesentlich ein liturgisch-homiletischer. Zwar heißt es in unserm Briefe weiter, daß die Christen an demselben Tage noch einmal sich zu versammeln pflegten ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium. Aber auch diese Notiz liefert nur eine geringe Ausbeute für unsre Untersuchung. Offenbar verläßt Plinius auch hier seinen oben angedeuteten Standpunct nicht, indem er die Mahlzeiten der Christen als gewöhnliche und unschuldige

1) Er legt sich, *Comment.* pag. 150 ff., die Sache gar zu pragmatisch folgendermaaßen zurecht: mihi fere nullum dubium est, Christianos a Plinio quaesitos haec edixisse: post preces ad Christum fusas, surgit ministrorum aliquis et particulam divini codicis nostri recitat: tum presbyter aut antistes gravi oratione praesentes adhortatur, ut mentem moresque ad normam eorum, quae audivissent, formarent, vitiaque omnia fugerent; idque tacite cuncti se facturos promittunt. Si qui vero dictis ejus morem gerere nolunt et peccare malunt, illi coetu nostro excluduntur.

bezeichnet, sowohl mit Bezug auf die Staatsgesetze, welche die sodalitates oder ἑταιρεῖαι verboten, weil diese zu Ausschweifungen oder politischen Umtrieben benutzt wurden [1]), als auch mit Rücksicht auf die gehäßigen Verläumdungen, die den christlichen Mahlzeiten die unsittlichsten Gräuel (*Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείας μίξεις*) andichteten [2]). Es ist gewiß, auch von Böhmer (dissert. IV.) und den späteren Auslegern übereinstimmend anerkannt, daß die erwähnten Mahlzeiten von den Agapen der Christen zu verstehen sind, mit denen die Feier des Abendmahls in dem ersten Jahrhundert verbunden war, wie wir in dem zweiten Theil unsrer Schrift gesehen haben.

Doch so gering auch leider die Ausbeute ist, die der Bericht des Plinius bisher für unsren Zweck geliefert hat, dennoch giebt er uns einen sehr werthvollen Aufschluß über die Entwicklungsgeschichte des christlichen Cultus. Wie im apostolischen Zeitalter, so war auch der sonntägige Gottesdienst der bithynischen Christen noch bis vor wenigen Jahren, nach der Aussage der Inquirirten, ein der Zeit und der Sache nach zweigetheilter gewesen: ein psalmodisch-homiletischer Frühgottesdienst, und ein eucharistisch-sacramentaler Abendgottesdiest. Da pro-

---

1) Vergl. über die Hetärien und die gegen sie in der späteren Zeit der Republik und in der Kaiserzeit häufig erlassenen Verbote Plinius *Epist.* X. 93. 94 und 42. 43, sammt den Anmerk. zu diesen Stellen bei Gierig; ferner Augusti a. a. O. VIII, 141 ff.; besonders aber Bickell a. a. O. S. 7—12.

2) Vergl. oben pag. 20 Anmerk. 2. Zu den dort gegen Rothe angeführten Zeugnissen fügen wir noch hinzu: Justin *Apol.* I. Cap. 10 und 12, die auf jene Verläumdungen anspielen; ferner *Apol.* II, Cap. 12; *Dial. c. Tryph.* Cap. 10. 17 und 108, wo ebenfalls die Juden als die alten Urheber dieser Verläumdungen bezeichnet werden. Aus späterer Zeit, die epist. eccles. Vienn. et Lugdun. bei Eusebius h. e. V. 1; und das Fragment des Irenäus bei Stieren: *S. Irenaei quae supers. omnia,* Tom. I. Lips. 1853, pag. 832.

mulgirte Plinius zufolge der ihm ertheilten kaiserlichen Mandate jenes Edict, das alle Sodalitien, und ausdrücklich auch die gemeinschaftlichen Gastmähler derselben, allgemein untersagte. In Folge dieses Verbots, so lautete die Aussage der Abgefallenen, hätten auch die Christen ihre Mahlzeiten zu halten unterlassen. Da nun diese zwar die Agapen, nicht aber auch ebenso die Feier des Abendmahls, dieses göttlich gestifteten Hauptacts ihres Cultus, sofort aufgeben durften, so sind hier nur zwei Fälle denkbar: entweder war schon vor jenem Befehl die letztere Feier von den Agapen getrennt und mit der ersten Zusammenkunft verbunden worden; oder aber die Christen sahen sich erst in Veranlassung des kaiserlichen Verbots zu dieser äußern Umgestaltung ihres Cultus genöthigt, die ihnen um so weniger schwer fallen mußte, als die Agapen ohnehin großen Unordnungen und Mißbräuchen ausgesetzt waren. Ich kann nur die letztere Annahme für die allein richtige halten, mit Böhmer, Augusti, Nitzsch[1]), und gegen Rothe, der in neuester Zeit die erste entschieden vertheidigt hat[2]).

---

1) J. H. Böhmer a. a. O. *dissert.* IV. pag. 292: haec hetaeriarum prohibitio .... occasionem praebuisse videtur, eucharistiam ab agapis separandi, eandemque in coetibus antelucanis celebrandi. Eben so Augusti Denkw. VIII. S. 80; und Nitzsch prakt. Theol. II. 2. Bonn 1851 S. 267 und 378. Wenn aber der Letztere aus dieser veränderten Zusammensetzung des Cultus eine wesentliche Umgestaltung der Abendmahlsfeier, nicht nur ihrer Form sondern sogar auch ihrer Bedeutung nach, herleitet, so kann er der Rothe'schen Annahme nicht ausweichen. Denn die Thatsache steht fest, daß die Christen des zweiten Jahrhunderts mit unwandelbarer Treue und Gewissenhaftigkeit an den von den Aposteln überkommenen Ordnungen und Gebräuchen festgehalten haben, und sich am wenigsten in der Feier des Abendmahls eine wesentliche Veränderung erlaubt haben werden. —

2) Rothe §. 7 und 8 (pag. 14 ff.) in dem schon oben angeführten Universitäts-Programme v. J. 1851: *de primordiis cultus sacri christianorum.*

Ich bin zuvörderst mit Rothe durchaus einverstanden, wenn er pag. 16 sagt: neque omnino unquam a me impetrare potui, ut nihili prorsus pendam, quod universa ecclesia antiqua eam eucharistiae celebrandae rationem, quam post tempora Apostolorum per totum orbem christianum vigentem videmus, uno ore ab origine apostolica derivet. Utut enim neges, opinionem hanc fundamento aliquo vere historico niti, vix tamen intelliges, quomodo ea, de qua res est, mensae dominicae forma, quae certe primigenia non fuit, sine auctoritatis apostolicae praesidio et adminiculo tam cito, uti factum esse constat, per omnes ecclesias Christianorum propagari potuerit, maxime ea aetate, qua singulae reipublicae christianae provinciae nondum firmo aliquo beneque ordinato commercii universalis vinculo inter se connecterentur. Wenn er aber weiter zur Begründung der von ihm vorgetragenen Meinung einer früheren, und zwar schon durch die Apostel angeordneten Verlegung der Abendmahlsfeier in den Frühgottesdienst so argumentirt: diese Verlegung konnte nicht ohne eine wesentliche Umgestaltung des christlichen Cultus und namentlich des Abendmahlsvollzugs erfolgen, sie nahm ihm die Gestalt eines Mahles und machte ihn zu einem neutestamentlichen, geistlichen Gemeindeopfer, indem sie ihm zugleich eine dem entsprechende liturgische Form gab, darum kann sie auch nicht erst später erfolgt, sondern muß ein Werk der Apostel sein, — so kann ich mit dem Hauptsatze nicht übereinstimmen. Seine liturgische Ausbildung, seine Bedeutung, sowohl als Dankopfer wie auch als Opfermahl konnte das Abendmahl auch noch in seiner Verbindung mit den Agapen erhalten und hat sie auch erhalten, wie ich oben glaube nachgewiesen zu haben. Eben deshalb brauchte aber auch die Feier desselben keineswegs eine wesentliche Veränderung zu erfahren, als man sie von den Agapen zu trennen und mit dem Frühgottesdienst zu verbinden sich genöthigt sah. Diese

Nöthigung konnte auch den alten Christen vorerst nur von außen kommen. Eine innere, in der Sache selbst liegende, war gar nicht vorhanden. Denn in der doppelten, nach außen missionirenden, nach innen sich selbst erbauenden Tendenz, die sie mit dem Gottesdienst verbanden, lag vielmehr umgekehrt die Nothwendigkeit bei der hergebrachten Trennung desselben in einen öffentlichen und privaten so lange als möglich zu beharren. Und darin mußten sie auch durch die Art der Einsetzung des heiligen Mahls bestärkt werden.

Wenn dagegen, wie Rothe will, schon zur Zeit der Apostel, und zwar nach der Zerstörung Jerusalems, jene Verbindung des Abendmahlscultus mit dem homiletischen statt gefunden haben soll, so muß die Christengemeinde entweder auf ihre Missionswirksamkeit mittelst eines öffentlichen Gottesdienstes ohne Noth verzichtet haben, oder Rothe muß sich dazu entschließen den Ursprung der Arcandisciplin, so wie er ihn aufgefaßt hat, in die apostolische Zeit zu verlegen, gegen seine Meinung. Da aber weder das Eine noch das Andere zulässig ist, so möchte sich damit auch jene Annahme selbst als eine unhaltbare erweisen. Rothe beruft sich freilich auf die *δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* in dem zweiten der von Pfaff edirten Fragmente des Irenäus[1]); aber es verhalte sich mit diesen apostolischen Anordnungen an sich, wie ihm wolle, für seine Behauptung enthalten sie keinen Beweis. Denn in ihnen ist gar nicht die Rede von jener präsumirten liturgischen Thatsache, sondern nur davon, daß durch Christum die alttestamentlichen Opfer aufgehoben, und daß im neuen Bunde nach der Verheißung des Maleachi eine neue Opferweise aufgerichtet sei, die auch in der Feier des Abendmahls sich kund gebe, indem die Christen *πνευματικῶς λειτουργοῦντες*

1) Bei Stieren Tom. I. Lips. 1853 pag. 854.

seien. Dies bleibt aber stehen, mag nun das Abendmahl von den Agapen getrennt oder mit ihnen verbunden gefeiert worden sein. Rothe erwiedert zwar darauf, daß auch aus dem Plinius kein Gegenbeweis zu führen sei, da er nicht ausdrücklich verneine, daß die bithynischen Christen schon vor dem Erlaß seines Verbots in der Frühe auch das Abendmahl gefeiert haben. Wir geben das zu, ein stricter Beweis ist aus seinen Worten nicht zu führen; aber wir müssen die von uns mitvertretene Auffassung für die nächstliegende und dem Wortlaut am meisten entsprechende halten. Denn erstens ist zu beachten, daß die römischen Gesetze keineswegs gemeinschaftliche Mahlzeiten als solche untersagten, sondern nur insofern, als dieselben gemeinsame sacra zu ihrer Grundlage und ihrem Motiv hatten. In diese Kategorie konnten aber die von der Abendmahlsfeier losgelösten Agapen streng genommen nicht mehr fallen. Ferner aber muß mit Recht vorausgesetzt werden, daß wenn die abgefallenen Christen in ihren Aussagen etwas von einem, auch in dem Frühgottesdienst gefeierten, heiligen Mahle erwähnt hätten, Plinius sich nicht erst neue Instructionen geholt, sondern den erhaltenen gemäß vor Allem auch diese Versammlungen der Christen untersagt und geschlossen haben würde. Endlich bezieht sich der Ausdruck cibus promiscuus et innoxius ohne Zweifel auf Beschuldigungen, die gegen die christlichen Agapen, nur aus Mißverstand oder absichtlicher Entstellung der Abendmahlsfeier erhoben werden konnten, mit welcher jene verbunden waren. Wenn dagegen die Trennung Beider schon so frühe (bald nach dem Jahre 70), d. h. nach Rothe's Meinung schon in der Zeit statt gefunden haben soll, in welcher das Christenthum sich erst als Kirche mit einem förmlichen Cultus zu constituiren und so in die Oeffentlichkeit hinaustretend, die Aufmerksamkeit der heidnischen Welt auf sich zu lenken begann, so ist gar nicht einzusehen, wie jene Ver-

läumdungen, von denen auch die Agapen betroffen waren [1]), hinsichtlich dieser auch nur haben entstehen, geschweige denn sich erhalten können. Ganz anders aber kommt die Sache zu liegen und alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn erst seit den Zeiten des Plinius jene Trennung vorgenommen ward, die sich von da an, unter dem Druck der sich steigernden Feindschaft des Heidenthums, immer weiter verbreitete und immer mehr befestigte, bis sie um die Zeit des Justin allgemein durchgeführt war.

Doch der eigentliche und entscheidende Grund der Ansicht Rothe's, die er überdieß nicht mit voller Sicherheit vortragen zu wollen scheint [2]), liegt in seiner einseitigen und äußerlichen Anschauung vom Wesen der Kirche und des Cultus. Wir haben uns darüber schon oben ausgesprochen; und indem wir auf das dort Bemerkte verweisen kehren wir zur Sache zurück. Der christliche Cultus erfuhr zur Zeit des Plinius eine formelle Umgestaltung; er ward ein zusammenhängender, besonders am Sonntage gefeierter Gottesdienst, dessen Bestandtheile Psalmodie und Gebete, (Schriftlesung) und Vermahnung, endlich die Abendmahlshandlung waren. Diese sind zwar dieselben, die uns aus dem apostolischen Zeitalter her bekannt sind. Dort werden aber noch zwei Zusammenkünfte gehalten. Jetzt dagegen sehen sich die Christen genöthigt das Abendmahl, von den Agapen geschieden, in den Frühgottesdienst zu ziehen, so daß in diesem nun alle jene Acte zu einem gottesdienstlichen Ganzen verbunden sind [3]). Ueber die Art und Weise der Anord-

---

1) Wie Rothe selbst zugesteht: *de discipl. arcani* Anmerk. 72.

2) Er sagt in der bezüglichen Abhandlung § 8: sed quandocunque factum sit, res ipsa in dubium vocari nequit: separata est coena sacra ab agapis.

3) In dieser Veränderung, welche die Abendmahlshandlung hinsichtlich der Tageszeit ihrer Feier erlitt, lag auch die Veranlassung zu jener alt-kirchlichen, aber weder mit der apostolischen Praxis

nung dieser Bestandtheile erfahren wir nichts. Es lag aber in der Natur der Sache, daß das Abendmahl den Höhe= und Schlußpunct des ganzen Gottesdienstes bildete, auf den alle übrigen Handlungen vorbereiteten und zu dem sie hinstrebten. Ihm gingen unmittelbar die seinem Wesen am nächsten stehenden Gebetsacte voran, nachdem die Gemeinde vorher durch Vorlesung des götllichen Worts, durch Lehre und Vermahnung sich dazu gesammelt und vorbereitet hatte. Die Psalmodie leitete den Gottesdienst ein und begleitete die Hauptacte desselben. Dies muß die Ordnung des Gottesdienstes am Anfang des zweiten Jahrhunderts gewesen sein. Denn so ist er schon im Wesentlichen, obgleich zweigetheilt, am Ende der vorhergehenden, apostolischen Zeit organisirt, und das ist auch seine Gestalt im nachfolgenden Zeitalter des Justin.

---

noch mit der Einsetzung des Herrn übereinstimmenden Sitte, das Abendmahl nüchtern zu genießen. Was sich aber anfangs aus christlicher Freiheit naturgemäß und mit Rücksicht auf gegebene und unausweichliche Verhältnisse bildete, daraus machte eine spätere Zeit ein die Gewissen bindendes kirchliches Gesetz. Vergl. Augusti Denkwürdigk. B. VIII, S. 239 und 321. So wird überhaupt die spätere kirchliche Gesetzgebung in doppeltem Sinne das Grab der christlichen Freiheit, indem sie nicht nur im Allgemeinen den Geist des Evangeliums verkennt und verletzt, sondern auch solche Institutionen, die ursprünglich grade jener Freiheit ihre Entstehung verdanken, den Gläubigen als ein Joch auferlegt.

Zweiter Abschnitt.

Justinus Martyr.

Die für die Geschichte der Liturgie im alt-katholischen Zeitalter unschätzbarste, zugleich älteste und vollständigste Darstellung des christlichen Cultus, sowohl nach der rituellen als auch nach der dogmatischen Seite desselben, hat uns der Apologet und Märtyrer Justinus in seinen Schriften gegeben, besonders in seiner größeren Apologie und in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon [1]) Hier haben wir es besonders mit der erstgenannten Schrift zu thun, die uns freilich nach dem apologetischen Zweck des Verfassers [2]) nur eine übersichtliche Beschreibung von den Hauptacten des Gottesdienstes und ihrer Anordnung giebt, ohne sich auf eine nähere Inhaltsangabe derselben einzulassen, uns aber dennoch schon ein viel bestimmteres Bild von demselben gewinnen läßt, als es bei den bisherigen Nachrichten möglich gewesen.

Bekanntlich enthält diese noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, spätestens i. J. 139 verfaßte Apologie

---

1) Vrgl. S. Justini opera, recens. I. C. Th. Otto, 2te Aufl. Jena 1847.

2) Den er Cap. 13 in den Worten ausspricht: ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν .... τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει;

Cap. 65—67 eine doppelte, unmittelbar aufeinander folgende Darstellung des christlichen Gottesdienstes, und besonders — um jene greuelhaften Verläumdungen zu wiederlegen — der Abendmahlshandlung. Bei näherer Einsicht erkennt jeder leicht, daß die erste noch mit dem von Cap. 61 an besprochenen Taufact zusammenhängt, und die mit der Taufe unmittelbar verbundene Abendmahlshandlung der Gemeinde, an der die Neophyten zum erstenmal Theil nehmen durften, beschreibt, und zwar nach ihrem Ritus (Cap. 65) und nach ihrem Wesen (Cap. 66). Während uns die andere, in Cap. 67, den eigentlichen, sonntägigen Gemeinde-Gottesdienst jener Zeit schildert [1]). Da wir es mit dem letzteren zu thun haben, so beschränken wir uns hier auf die vollständige Mittheilung der Gottesdienstordnung nach Cap. 67, um darnach Alles zur Erklärung derselben dienliche, sei es aus den beiden andern Capiteln, sei es aus den übrigen Schriften unsres Kirchenvaters an seinem Ort herbeizuziehen.

Justin geht Cap. 67 davon aus [1]), daß das ganze Le-

---

1) Vergl. Augusti Denkw. VIII, S. 92; Höfling die Lehre der ältest. Kirche vom Opfer. Erlangen 1851, S. 49 ff. und Otto a. a. O. I, pag. 154 Anmerk. 3. Wenn aber Schöne Geschichtsforsch. Band 1, Berlin 1819, S. 102 meint, daß uns Justin hier nur die kleinasiatische und namentlich Ephesinische Weise des Gottesdienstes schildere, so widerspricht dem sowohl die ganz allgemeine Haltung der Darstellung, die sich nicht auf's Einzelne einläßt, als auch der apologetische Zweck der Schrift, bei dem es darauf ankam den christlichen Gottesdienst, wie er gleichermaaßen aller Orten gefeiert wurde, zu schildern und zu rechtfertigen. Vrgl. Semisch d. apostol. Denkw. d. Justin. Hamburg 1848, S. 62. Dazu kommt, daß jene Unterscheidung insofern von gar keinem Belang ist, als Rom damals, wo noch die griechische Sprache auch seine Cultussprache war, noch keinen eigenen Cultustypus ausgeprägt hatte. Die lateinische Kirche jener Zeit war allein die Nordafrikanische.

1) Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα — heißt es mit Beziehung auf die Stiftung des Herrn, von der Cap. 66 die Rede war — λοιπὸν ἀεὶ

ben der Christen ein Gott geweihtes, gottesdienstliches Leben ist, weil sie Alles, was sie genießen [1]), mit Lob und Dank gegen den Schöpfer durch seinen Sohn Jesum Christum und durch den heiligen Geist genießen, und auch die nothleidenden Brüder davon unterstützen. Aus dieser allgemeinen Lebensstellung geht der gemeinsame Cultus als der feierliche Sammelpunct und Höhepunct derselben hervor. Denn so fährt er fort, indem er den Sonntags-Gottesdienst der Christengemeinde beschreibt:

„Und an dem sogenannten Sonntage findet eine Zusam-„menkunft aller in den Städten und auf dem Lande Woh-„nenden an demselben Orte statt; und es werden die Denk-„würdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vor-„gelesen, so viel es die Zeit gestattet. — Alsdann erheben „wir uns Alle gemeinsam und senden Gebete empor.“

„Nach dem Gebet wird, wie schon gesagt (Cap. 65), „Brod herzugebracht und Wein und Wasser, und der Vor-„steher sendet Gebete so wie Danksagungen nach Kräften em-„por, und das Volk erwiedert darauf und spricht das Amen. „Nun findet die Austheilung statt und ein Jeder (der Anwe-„senden) empfängt von den gesegneten Gaben; den Abwesenden „wird es durch die Diakonen zugesandt.“

„Die Vermögenden, die es wollen, theilen nach Gefallen „mit, ein Jeder, so viel er will. Das Gesammelte wird bei

---

τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν· καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί. Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

1) „Ἐπὶ πᾶσιν οἷς προσφερόμεθα“ (vrgl. auch Cap. 13) nicht: was wir darbringen (Lüft, Liturgik I, S. 86); denn das heißt bei den Vätern προσφέρειν und nicht προσφέρεσθαι. Vrgl. Höfling a. a. O. S. 48.

„dem Vorsteher niedergelegt, und dieser unterstützt davon die „Waisen und Wittwen, die durch Krankheit oder andere Ur„sachen Mangel Leidenden, die Gefangenen und die ange„kommenen Fremden; kurz, er wird Versorger aller Noth„leidenden.[3]).

Läßt sich auch aus dem Eingang dieses Kapitels nicht schließen, daß die Christen zu Justins Zeit sich nur am Sonntage gottes-

---

3) *Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν.*

Καὶ, ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ ἀμήν· καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.

Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται.

dienstlich zu versammeln pflegten, scheinen vielmehr die Anfangsworte ein häufigeres, vielleicht tägliches Zusammenkommen andeuten zu wollen, so ist doch das gewiß, daß am Sonntage eine feierliche Hauptversammlung aller Gläubigen eines Orts und seiner nächsten Umgebungen statt fand [1]). Warum grade an diesem Tage, sagt uns Justin am Schluß desselben Kapitels. Und die beiden Gründe, die er anführt, stehen in zu naher Beziehung zu der von ihm entwickelten Idee der eucharistischen Feier, als daß wir sie hier übergehen könnten. „Am Sonntage aber — sagt er — kommen wir Alle zusammen, weil dies der erste Tag ist, an welchem Gott die Finsterniß und die todte Materie umgestaltete und die Welt schuf, und weil Jesus Christus, unser Heiland, an diesem Tage von den Todten auferstanden ist [2]).“

Der Gottesdienst selbst aber bestand aus zwei Haupttheilen von denen der erstere das **Wort**, der andere das **Sacrament**

---

1) Vrgl. oben S. 217. Anmerk. 2; und **Bingham** Origg. Band V, pag. 281 ff.: Nullum conventum ad publicum Dei cultum alio quodam die coactum memorat. Unde viri docti colligunt, illius aetate ecclesiam praeter diem dominicum haud alios solemnioribus conventibus habuisse praestitutos. Silentium illius de reliquis diebus omnibus negativum argumentum contra eos est, nisi fortassis distinctio quaedam facienda fuerit inter generalem conventum tam in civitate et rure degentium die dominica, et inter particulares conventus christianorum oppidanorum (quibus major erat coëundi opportunitas) aliis diebus institutos: quam distinctionem in sequentibus aetatibus, ubi res christiana maturitatem suam et perfectionem assecuta erat, saepius offendimus.

2) *Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη.* Daß diese Doppelbeziehung des Sonntags eine der alten Kirche geläufige gewesen, bezeugen auch die Constitt. App. II, 59.

zu seinem Mittelpuncte hatte. Den Uebergang aber von dem einen zu dem anderen vermittelte ein Gebetsact. Wir betrachten jeden dieser Theile genauer.

I. Der erste, didaktische Haupttheil.

1. In der Absicht einen Ueberblick über die Hauptvorgänge im christlichen Cultus zu geben, übergeht Justin den einleitenden Psalmengesang [1]) und hebt gleich als einen wesentlichen Act des ersten Haupttheils die biblischen Vorlesungen aus den Schriften des neuen oder des

---

Hier werden die Christen ermahnt besonders auch am Sonntage zusammenzukommen αἶνον ἀναπέμποντες τῷ θεῷ τῷ ποιήσαντι τὰ ὅλα διὰ Ἰησοῦ, καὶ αὐτὸν εἰς ἡμᾶς ἐξαποστείλαντι .... καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσαντι.

1) Nitzsch prakt. Theol. Band 2, 2. Bonn 1851 S. 269: „Wenn Justin noch nichts vom liturgischen Gesange erwähnt, so war vielleicht in seinem Gesichtskreise derselbe noch den Agapen vorbehalten, oder seitdem das αὐτοσχεδιάζειν aufgehört, noch nicht genug ausgebildet, um regelmäßig statt zu finden. Man kann sich noch einen andern Fall denken; nämlich daß Justin den psalmodischen Gottesdienst unerwähnt läßt, weil dieser zur frühen Morgenbetstunde gehörte, welche wahrscheinlich schon bestand, aber wie im dritten und vierten Jahrhundert ganz sicher, von der eigentlichen Synaxe durch einen Zeitraum getrennt war.“ In Beziehung auf die erste Bemerkung verweisen wir auf das oben S. 221 ff. über die schon frühe Entwicklung des Gesangs Mitgetheilte. Die andere Vermuthung anlangend, so bezeugen uns zwar die älteren Bestandtheile der Constitt. App. und vielleicht auch schon Tertullian das Dasein jener Morgenbetstunde, aber zu einer Zeit wo die Christen genöthigt waren ihren Gottesdienst überhaupt ante lucem zu halten, ist eine Trennung zwischen jener und diesem kaum annehmbar. Endlich aber erscheint uns der Schluß aus der Nichterwähnung der Psalmodie bei Justin auf das gänzliche Fehlen derselben im Gottesdienste ein zu rascher, und auch nach dem, was wir aus dem ersten und dritten christlichen Jahrhundert darüber wissen, ein nicht zu begründender. —

alten Testaments hervor. Wir haben hier die erste bestimmte Nachricht von öffentlichen, liturgischen Bibellectionen, die von einem Vorleser (ὁ ἀναγινώσκων), unterschieden von dem predigenden Vorsteher, gehalten wurden. Wenn es auch nach unserer Stelle unentschieden bleiben muß, ob jedesmal nacheinander aus beiden genannten Schriftsammlungen vorgelesen worden ist, wie die Constitt. App. ausdrücklich bezeugen, so hätte doch nie daran gezweifelt werden sollen, daß unter den Denkwürdigkeiten der Apostel nur unsre kanonischen Evangelien zu verstehen sind [1]). Ja höchst wahrscheinlich sind die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων im weiteren Sinne zu nehmen für alle zum kirchlichen Urkanon gehörigen Schriften des neuen Testaments, wie die συγγράμματα τῶν προφητῶν nicht allein die prophetischen, sondern alle Schriften des alten Testaments bezeichnen sollen [2]). Dagegen hat man nur irri-

---

1) Vrgl. die oben angeführte Schrift von Semisch, besonders S. 61 ff.

2) Vrgl. Thiersch Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlangen 1845, S. 555 ff. Was dagegen Mone in seinem sonst verdienstvollen, aber liturgisch-dogmatisch höchst befangenen und eine Fülle unhistorischer Behauptungen mit großer Zuversicht aussprechenden Werk: „Latein. u. griech. Messen" Frankf. 1850 S. 67—69 über die Lection der Epistel sagt, daß sie „die griechische Liturgie von der jüdischen" (soll heißen die heidenchristliche von der judenchristlichen) unterscheide, hat wohl für das apostolische Zeitalter einige Wahrheit, entbehrt aber für die Folgezeit, nachdem der Urkanon neutestamentlicher Schriften allgemein anerkannt und eingeführt war, aller Begründung, da die Sammlung des Kanons auf dem Institut der öffentlichen Schriftvorlesung beruht. Dennoch scheint ihm Daniel (Cod. liturg. Tom. IV, 1. Lips. 1853, pag. 19) beizustimmen. Die Unterscheidung der neutestamentlichen Schriften nach den beiden Haupt-Bestandtheilen: τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος oder οἱ ἀπόστολοι ist gewiß auch eine sehr alte. Der ersten Spur derselben begegnen wir schon bei Ignatius *ad Philad.* cap. 5: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας· καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν.

gerweise aus dem *ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ* auf damals schon vorhandene, festgesetzte Perikopen schließen können [1]), da die Worte vielmehr das Gegentheil davon aussagen, indem sie das Maaß des Vorzulesenden noch ganz frei stellen. Denn in ihnen liegt nicht das Gebundensein durch eine bestehende Ordnung, sondern nur das Bestimmtsein durch gegebene Verhältnisse der Zeit, des Orts u. s. w. [2]). Eben so wenig ist dabei mit Augusti a. a. O. an die Kirchenjahrs-Zeiten zu denken. Der Ausdruck ist allgemein zu fassen: wir lesen so viel und so lange als es nach Maaßgabe der Zeit und unter den gegebenen Verhältnissen thunlich ist.

2. An die Lection schloß sich die Predigt an, gehalten von dem Vorsteher der Gemeinde (*ὁ προεστώς*) d. i. dem Bischof [3]) oder auch von dem Presbyter [4]). Es liegt hier klar vor, welche Veränderungen mit diesem Cultusact vorgegangen, seitdem die Apostel dahingeschieden waren, die wunderbaren Geistesgaben der Rede aufgehört hatten, und Irrlehrer den Bestand der jungen Kirche bedrohten. Denn nicht nur ist die Didaskalie, der schon der Apostel Paulus den Vorzug eingeräumt wissen wollte, zur Alleinherrschaft gelangt; es sind auch noch andere, besonders drei Momente hinzugekommen, die den Uebergang von dem freien Wechselgespräch früherer Zeit zu der eigentlichen und förmlichen Kirchen- und Cultus-Predigt ver-

---

1) Vrgl. Augusti Denkw. B. VI, S. 83 Anmerk. Daniel a. a. O. pag. 13 Anmerk. 2. Dagegen Böhmer christl. kirchl. Alterthums-Wissensch. Band II, S. 190.

2) In demselben Sinne steht auch *ὡς ἐγχωρεῖ* im Dial. c. Tryph. cap. 118 gegen Ende.

3) Ignatius *ad Smyrn.* cap. 8: *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τὶ πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν.*

4) Vrgl. Can. App. c. 58 (n. A. 50): *ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος, ἀμελῶν τοῦ κλήρου ἢ τοῦ λαοῦ, καὶ μὴ παιδεύων αὐτοὺς τὴν εὐσέβειαν, ἀφοριζέσθω.*

mitteln. Denn sie hat erstens einen bestimmten Platz in der nun feststehenden Ordnung eines mit dem Abendmahl verbundenen Gottesdienstes erhalten; sie ist ferner fast ausschließlich als eine amtliche Function den Bischöfen und Presbyteren zugewiesen [1]); und sie ist endlich nicht mehr blos an die mündliche Lehrtradition, sondern mit dieser an das geschriebene und vorgelesene Wort der Apostel und Propheten gebunden. In erster Beziehung, als Bestandtheil eines nach außen abgeschlossenen und nur den Christen zugänglichen Gottesdienstes, hört sie auf Missionspredigt zu sein und erhält als Cultuspredigt einen esoterischen Charakter, den sie bis zu der bald erfolgenden Scheidung des Gottesdienstes in einen homiletischen und mystischen, und der damit zusammenhängenden Zulassung der Katechumenen zum ersten Theil desselben bewahrt. Mit dem zweiten Moment hängt es unmittelbar zusammen, daß sie die Gestalt eines feierlicheren, zusammenhängenden und geordneten Vortrags d. h. die Redeform annimmt; und aus dem dritten ergiebt sich

1) Ausnahmsweise wird wird jedoch auch begabten Laien in Gegenwart, auf Aufforderung und unter Verantwortlichkeit des Bischofs, das Predigen noch gestattet gewesen sein, wie es noch später, zur Zeit des Origenes, und selbst des Augustin der Fall war. Das bezeugt der Brief des Bischofs Alexander von Jerusalem an Demetrius von Alexandria, bei Eusebius h. e. VI, 19 § 7: *προςέθηκε δὲ τοῖς γράμμασιν* (es ist die Rede von einem Brief des Demetrius), *ὅτι τοῦτο οὐδέ ποτε ἠκούσθη, οὐδὲ νῦν γεγένηται, τὸ παρόντων ἐπισκόπων λαϊκοὺς ὁμιλεῖν, οὐκ οἶδ' ὅπως προφανῶς οὐκ ἀληθῆ λέγων· ὅπου γοῖν εὑρίσκονται οἱ ἐπιτήδειοι πρὸς τὸ ὠφελεῖν τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ παρακαλοῦνται, τῷ λαῷ προςομιλεῖν, ὑπὸ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων .... εἰκὸς δὲ καὶ ἐν ἄλλοις τόποις τοῦτο γίνεσθαι, ἡμᾶς δὲ μὴ εἰδέναι.* Dieselbe Praxis bestätigt auch das vierte Concil zu Carthago (v. J. 399) Can. 98: Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis rogantibus, docere non audeat. Vrgl. Bingham Origg. VI, pag. 120 ff; und Augusti Denkw. VI, S. 315 ff.

ihre Gebundenheit an einen bestimmten Text, und ihr dadurch bedingter exegetischer Charakter, wie er den frühesten auf uns gekommenen Homilien so entschieden aufgeprägt ist. Alle diese Züge, die die Predigt als Cultuspredigt kennzeichnen, sind in den Worten des Justin angedeutet. Denn sie war nach ihm eine Rede des Gemeindevorstehers, vorwiegend ermahnenden Inhalts, der sich an das Vorgelesene angeschlossen haben muß, weil sie zur Nacheiferung, zur Bethätigung desselben im Leben aufforderte.

Daß in dem Gottesdienst zu Rom eben so gewiß und von Anfang an die Predigt ihre Stelle gehabt haben wird, wie in den andern Gemeinden, würde sich von selbst verstehen, auch wenn wir nicht dies ausdrückliche Zeugniß des Justin hätten, und die späteren des Tertullian, Cyprian und Ambrosius, die Augusti (a. a. O. S. 282) gesammelt hat. Um so auffallender ist jene bekannte und viel besprochene Nachricht des Sozomenus (hist. eccles. VII, 19): *ἐν Ῥώμῃ οὔτε ὁ ἐπίσκοπος, οὔτε ἄλλος τὶς ἐνθάδε ἐπ' ἐκκλησίας διδάσκει.* So allgemein ausgesprochen ist diese Behauptung geradezu eine irrige. Denn Leo der Große ist nicht etwa der erste Bischof von Rom, der geprediget hat; außer Clemens werden uns Zephyrinus, Hippolytus, Liberius ausdrücklich als solche genannt, die Predigten gehalten haben. Eben so wenig ist aber auch dieser Widerspruch durch irgend eine bestimmtere Deutung der Worte zu lösen; und die verschiedenen Wege, die man zu dem Ende eingeschlagen [1]), erweisen sich bald einem Jeden als gesuchte und unbefriedigende. Am wenigsten empfiehlt es sich, mit Mosheim das *διδάσκειν* in jener Nachricht und die *νουθεσία* bei Justin zu premiren, und daraus den Schluß zu ziehen, daß zu Rom

1) Vrgl. Mosheim Institt. maj. pag. 289 ff; Augusti a. a. O. S. 282, und Neander Kirchengesch. I, 2. S. 350 Anmerk.

überwiegend paränetisch und nicht didaktisch gepredigt worden, denn diesen Charakter hatte überhaupt die Predigt des zweiten Jahrhunderts. Am meisten hat noch die von Bunsen[1]) vorgetragene Ansicht für sich, daß in Rom, wie überhaupt im Occident, die Predigten einfacher und volksmäßiger gehalten waren, darum auch nicht wie die oratorischen Homilien und Reden des Morgenlandes der Oeffentlichkeit übergeben wurden, so daß Sozomenus sich sein Urtheil nicht aus der Kenntniß der Praxis, sondern nur nach der vorhandenen Literatur gebildet hat. Aber er weiß auch nichts von den Homilien des Hippolytus. Darum können wir seiner Behauptung gar keinen Werth beilegen; sie beruht auf einer Unkenntniß der occidentalisch-kirchlichen Zustände, die im fünften Jahrhundert um so erklärlicher ist, als grade damals der christliche Orient und Occident ihre selbständigen Kämpfe zu führen hatten und ihre eigenthümlichen Interessen verfolgten. Erwähnt doch Sozomenus nicht einmal des den Occident so tief bewegenden augustinischen Streits mit Pelagius.

3. Wir kehren wieder zu Justin zurück: *ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες* — fährt er fort — *καὶ εὐχὰς πέμπομεν.* Auf die Predigt folgte ein gemeinsames, von der Gemeinde stehend verrichtetes Gebet[2]). Ueber die Stellung und

1) Hippolytus und seine Zeit. Band 1 Leipzig 1852, S. 231 und 352.

2) Ueber das Stehen beim Gebet bezeugt Irenäus in jenem Fragment aus seinem Buch über das Passah, das uns in den Quaest. et Respons. ad Orthod. 115 (Justini opera von Otto, Vol. IV. pag. 180) aufbehalten ist (vergl. Stieren T. I. pag. 828 ff.): *τὸ δὲ ἐν κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ, σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως, δι᾽ ἧς τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν τε ἁμαρτημάτων καὶ τοῦ ἐπ᾽ αὐτῶν (ὑπ᾽ αὐτοῦ?) τεθανατωμένου θανάτου ἠλευθερώθημεν. Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν δὲ χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαβε τὴν ἀρχήν, καθώς φησιν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος, ὁ μάρτυρ καὶ ἐπίσκοπος Λυγδούνου, ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ.*

Bedeutung dieses Gebets läßt uns unser Text, mit Hinzuziehung von cap. 65, nicht in Zweifel. Es leitete zwar zu dem folgenden Haupttheil des Gottesdienstes über, ohne aber schon direct auf ihn Bezug zu nehmen; denn erst nach diesem Gebet werden Brod und Wein herzugebracht und aufgestellt. Dagegen stand es im nächsten Zusammenhange mit der vorhergehenden Lection und Predigt, indem die Gemeinde um Kraft und Gnade zur treuen Bethätigung und Bewahrung der erkannten göttlichen Wahrheit im Leben bat. Denn so heißt es cap. 65: *κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν.* Somit bildete dies Gebet, sich anschließend an die Predigt, den vermittelnden Uebergang von dem ersten zum zweiten Haupttheil des Cultus [1]).

Ferner aber erfahren wir aus derselben Stelle, daß außer der Bitte um fruchtbare und gesegnete Wirkung des gehörten Worts, auch Fürbitte für alle Gläubigen und alle Menschen überhaupt den Inhalt dieses Gebets ausmachte. Nehmen wir dazu eine Reihe anderer, verwandter Zeugnisse des Justin, so erkennen wir, daß zum letztgenannten Theil der Fürbitte besonders die Bitte für die Feinde und ihre Bekehrung, und für die Obrigkeit gehörte; so daß die altkatholische Kirche hierin der apostolischen Ermahnung 1. Timoth. 2,

---

1) Schon Ernesti hat gegen Muratori, der (*liturg. rom. vet.* Tom. I. Venet. 1748 pag. 2 ff.) aus den obigen Worten Justins cap. 67 sogar das frühe Vorhandensein formulirter Meßgebete beweisen will, richtig bemerkt: at istae preces nihil conjuncti habent cum sacrae Coenae Liturgia, similesque sunt his, quae apud nos subjiciuntur concionibus. Vergl. s. *Antimurat.* in d. opuscc. theoll. Lips. 1773, pag. 12.

1 ff. eingedenk und treu blieb. Das beweisen namentlich folgende Stellen, die gewiß alle vorzugsweise von den gemeinsamen Gebeten der Christen in ihren Gottesdiensten verstanden sein wollen: *Apol. I.* cap. 14: *νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι ..... ὅπως ... εὐέλπιδες ὦσι.* Ferner cap. 17: *ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προςκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τόν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι.* Ferner *Dial. c. Tryph.* cap. 133: *ἀδιαλείπτως δὲ* — sagt er von den Juden — *καταρᾶσθε αὐτῷ τε ἐκείνῳ (Χριστῷ) καὶ τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ, πάντων ἡμῶν εὐχομένων ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ πάντων ἁπλῶς ἀνθρώπων, ὡς ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου ποιεῖν ἐδιδάχθημεν.* Eben so cap. 96: *Καὶ πρὸς τούτοις πᾶσιν εὐχόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν, ἵνα ἐλεηθῆτε ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.* Endlich ebendaselbst cap. 35 am Ende: *διὸ καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων τῶν ἐχθραινόντων ἡμῖν εὐχόμεθα, ἵνα μεταγνόντες σὺν ἡμῖν μὴ βλασφημῆτε τὸν .... Χριστὸν Ἰησοῦν, ἀλλὰ πιστεύσαντες εἰς αὐτὸν ἐν τῇ πάλιν γενησομένῃ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ σωθῆτε καὶ μὴ καταδικασθῆτε εἰς τὸ πῦρ ὑπ᾽ αὐτοῦ.*

Nicht so bestimmt, wie über den Inhalt, äußert sich Justin über die Art der Ausführung dieses Gebets, obgleich er es keineswegs an Andeutungen fehlen läßt, die uns auch darüber Aufschluß ertheilen und die der näheren Beachtung werth sind. Vergleichen wir nämlich seine Aussagen über dies Gebet mit den sich unmittelbar anschließenden über die andern Gebete, die bei der Abendmahlshandlung gesprochen wurden, so glauben wir auf den dabei gebrauchten Personenwechsel um so mehr den gebührenden Nachdruck legen zu müssen, als er sich in cap. 65 und 67 in fast wörtlich übereinstimmender Weise, und

gewiß nicht unabsichtlich so ausdrückt. Von dem ersten Gebet, sagt er cap. 65: *κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι*, und 67: *ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχάς πέμπομεν*; dagegen von den anderen cap. 65: *καὶ οὗτος* (*ὁ προεστὼς*) *αἶνον καὶ δόξαν αναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ποιεῖται*, und 67: *καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ἀναπέμπει*. Eben so wird auch im Folgenden (*παυσάμενοι* oder *παυσαμένων ἡμῶν* und *οὗ συντελέσαντος*) das Subject streng festgehalten und unterschieden. Wir sehen, in beiden Fällen ist das thätige Subject im Gebetsact ein anderes: dort das versammelte Volk, hier der Vorsteher. Dort ist die Gemeinde selbst thätig, sie selbst verrichtet gemeinschaftlich das Gebet; hier dagegen betet der Vorsteher, aber im Namen der Gemeinde, und als ihr Organ, denn sie erkennt sein Gebet als das ihrige an und eignet es sich zu durch das Amen, und giebt sich dadurch zugleich als das ursprüngliche und eigentliche Subject auch dieses Gebets zu erkennen. Kurz, dem Keime und Wesen nach ist uns hier schon die später ausdrücklich und notorisch gemachte Unterscheidung zwischen der *προςφώνησις* des Diakonus und der *ἐπίκλησις* des Bischofs oder Presbyters in der liturgischen Gebets-Praxis der alten Kirche gegeben [1]). In dieser Praxis, die eine eben so natürliche als gewiß auch sehr alte ist, — denn später als der Klerus einseitig vom Cultus Besitz zu nehmen anfing, würde sie sich kaum gebildet haben — bewies die alte Kirche, wie sehr ihr der Gottesdienst eine gemeinsame, geistliche Handlung der selbstthätig anbetenden Gemeinde war. Und sie fand für diese Idee auch die angemessene und würdige Form, in welcher sie dem stillen, freien Gebet der Gemeinde Raum zu geben, und doch die Gemeinsamkeit der Handlung zu bewahren, und das Zerfallen derselben in eine Menge einzelner und verschiedenar-

1) Vergl. Bingham *Origg.* L. XV. cap. I. §§. 1—4.

tiger Still=Gebete zu verhüten wußte; so daß das Gebet zugleich freies Selbstgebet der Einzelnen und gemeinsames Aller sein konnte. Mit einem Formular, das die Kirche des zweiten Jahrhunderts überhaupt nicht kannte, wäre ihr auch nur für den letzten Zweck gedient gewesen. Statt dessen forderte sie die Gemeinde zur Sammlung durch ein kurzes Stillgebet auf und ließ darauf alsbald die Prosphonese durch den Diakonus folgen, die Bingham (a. a. O. XV, I, 1. pag. 236) treffend als indictio precum erklärt, quae erat monitio ad populum, quid in privatis suis precibus orare deberent [1]). So war es: ein stilles Selbstbeten der Gläubigen, und doch ein gemeinsames, weil geleitet durch die Ermahnung und Aufforderung Eines aus ihrer Mitte, des Vorlesers oder des Diakonus, der sie an die Gegenstände ihrer Bitte und Fürbitte erinnerte, indem er diese ihnen laut vorsprach und so ihrem Einzelgebet einen gemeinsamen Inhalt gab. Wahrscheinlich kam dies so geleitete Stillgebet der Gläubigen auch zur lauten gemeinsamen Aeußerung in bestimmten Gebetsformeln, wie: *κύριε ἐλέησον ἡμᾶς* (S. die oben citirte Stelle aus dem *Dial. c. Tryph.* cap. 96: *εὐχόμεθα, ἵνα ἐλεηθῆτε ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ), προσδέξαι τὴν δέησιν ἡμῶν* u. a. m., die von Zeit zu Zeit, oder doch mindestens am Schlusse von der Gemeinde gesprochen wurden. Den frühen Gebrauch solcher Formeln bezeugt uns jener oben erwähnte, uralte Morgen=Hymnus [2]). Obgleich uns Justin nichts über diese Form der Ausführung des Gebets berichtet, so glauben wir

---

1) So unterscheidet auch das Concil von Laodic. v. J. 361 in seinem wichtigen und berühmten Kanon XIX drei Gebete der Gläubigen an dieser Stelle des Gottesdienstes: *μίαν μὲν πρώτην διὰ σιωπῆς, τὴν δὲ δευτέραν καὶ τρίτην διὰ προσφωνήσεως.* Das dritte Gebet war, wie Bingham a. a. O. nachgewiesen hat, die zusammenfassende Epiklese des Bischofs.

2) Als Beispiel eines solchen Gebets zu vergleichen Constitt.

doch, daß sie schon zu seiner Zeit bestanden haben muß, denn nicht nur spricht für sie die spätere Praxis der Kirche [1]), sondern sie allein entspricht auch dem Bilde, das er uns nach seinen Grundzügen von diesem Gebet entwirft.

Fassen wir Alles zusammen, so ist dieses Gebet kein anderes als das später sogenannte allgemeine Kirchengebet. Es bildete den Uebergang von dem ersten zum zweiten Theil des Gottesdienstes [2]); bestand seinem Inhalt nach und mit Beziehung auf die Lection und Predigt in Bitte und Fürbitte; und wurde seiner Ausführung nach von der ganzen Gemeinde in der eben entwickelten Weise vollzogen.

App. VIII. 10. Die häufigen, lauten Zwischenrufe der Gemeinde, wie sie in der ausgebildeten Prosphonese später die Ausrufungen des Diakonus fortwährend unterbrechen, möchten als eine weitere Entwicklung dieses Gebets zu betrachten sein.

1) Als an ein Zeugniß aus früherer Zeit, wo sich die kirchlichen Lebensformen eben erst zu bilden oder zu befestigen anfingen, und wo es noch Noth that die Gemeinden vor einem falschen und separatistischen Geisttreiben zu warnen und sie zu ermahnen, daß sie sich in die nothwendigen, gemeinsamen Ordnungen auch des Gottesdienstes und seiner einzelnen Acte schicken möchten, — sei hier für unsern Zweck an jene Ermahnung des Ignatius *ad Magnes.* cap. 7 erinnert: *μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν· ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχὴ, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς, ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ.*

2) Gegen Bingham, der a. a. O. dieses Gebet in seiner späteren Gestalt dem zweiten Theil des Gottesdienstes, der missa fidelium zuweist, will es auch Augusti (Denkwürd. V. 166) mit Recht als allgemeines Kirchengebet betrachtet und nicht auf die Feier des Abendmahls bezogen wissen. Die Gründe, die dagegen von Böhmer (christl.-kirchl. Alterth.-Wissensch. Band II. S. 369) geltend gemacht werden, sind von keinem Gewicht, denn eigentlich ist alles Vorhergehende: Lection, Predigt, Gebet, als Vorbereitung auf die Abendmahlsfeier, den Strebe- und Zielpunct des altkirchlichen Gottesdienstes, zu betrachten. Vergl. auch die richtigen Gegenbemerkk. Daniel's: Cod. liturg. IV. 1. pag. 56 Anmerk.

II. Der zweite, eucharistische Haupttheil.

Der zweite Haupttheil des Gottesdienstes ist der eucharistische [1]) oder die Abendmahlshandlung, die nach der Darstellung des Justin aus einem zusammengesetzten Gebet über die Elemente, und aus der Spendung derselben, aus der eucharistia und der communio bestand. Ein präparatorischer Act ging beiden voraus.

A. Die Zurüstung.

1. Eröffnet wurde dieser Theil des Gottesdienstes nach cap. 65 (*ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν*), wohl nicht ohne Beziehung auf Matth. 5, 23. 24 [2]), mit dem Bruderkuß, als dem Zeichen der Versöhnung und Liebe, und der gegenseitigen Zuerkennung brüderlicher Gemeinschaft in dem Herrn [3]). Denn nur die getauften Gläubigen, die in der Lehre mit der Gemeinde übereinstimmten und ihren Glauben auch im Wandel bewiesen, durften an dem Abendmahl Theil nehmen [4]). Ausgeschlossen waren also aus der

---

1) *Εὐχαριστία* zunächst das Dankgebet überhaupt, wie oft im neuen Testament; ferner emphatisch für das Hauptgebet, die Consecration, bei der Abendmahlshandlung wie hier an unsrer Stelle bei Justin; dann metonymisch die mit Danksagung gesegneten Elemente: *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία* (cap. 66); endlich a parte potiori die ganze Abendmahlshandlung selbst. Vergl. Rudelbach Sacram.-Worte, Leipz. 1837, S. 57 ff.; und über die verwandte Bedeutung von *εὐχαριστεῖν*, *εὐλογεῖν*, *ἁγιάζειν* im neutestamentlichen Sprachgebrauch und von daher auch in der Kirchensprache, oben Seite 166 ff.

2) Auf diese Stelle verweist ausdrücklich Irenäus *adv. haer.* IV, 18; eben so deutet auf sie der Ausruf des Diakonus Constitt. App. II. 54. 57: *μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει.* Andere Belegstellen mehr bei Pfaff: *dissert. de oblat. vet. euchar.* in s. S. Irenaei scripta anecd. Tom. I. Lugd. Batav. 1743 p. 57 ff.

3) Später wurde der Gemeinde ausdrücklich zugerufen: *ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους.* Vergl. Augusti Denkw. VIII, S. 236.

4) Cap. 66: *Ἧς (τροφῆς) οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν*

communio nicht nur alle nicht Getauften, sondern auch alle getauften Christen, die falscher Lehre anhingen oder einen unwürdigen Lebenswandel führten.

2. Darnach findet die Herzubringung, die Aufstellung der zu segnenden Gaben statt: *ἄρτος προςφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ,* oder wie es cap. 65 heißt: *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*[1]). Daß damit nicht eine Opferung in dem späteren, gänzlich

---

καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. Außer den römischen Liturgikern, die ein dogmatisches Interesse haben den Ursprung der Arcan-Disciplin so weit wie möglich zurückzudatiren, hat neuerdings auch Daniel (*Cod. liturg.* IV, 1. pag. 11) in diesen Worten einen Beweis für das Dasein der Doppel-Messe, der Katechumenen und der Gläubigen, schon zur Zeit des Justin finden wollen, und darum die entgegengesetzte Meinung Höfling's und Rothe's als eine irrige bezeichnet. Aber mit Unrecht. Denn 1) macht die Schilderung des Justin cap. 65 durchaus den Eindruck einer ersten Einführung in den Gottesdienst; 2) sagt er allerdings, daß nur die Getauften am Abendmahl Theil nehmen dürfen, aber er sagt es erst cap. 66, und hier nicht in Bezug auf den Ritus, sondern auf das Wesen der Abendmahlshandlung, von dem er in diesem Kapitel redet; 3) dagegen erwähnt er gar nichts von einer Scheidung in cap. 67, wo er doch den ganzen Verlauf des Gottesdienstes schildert. Dies Argument a silentio will freilich Daniel mit Berufung auf Augusti (Denkw. IV, S. 153) nicht gelten lassen, hier hat es aber dennoch volles Gewicht, weil 4) Justin offen und rückhaltslos sich über das Wesen und den Vollzug des christlichen Abendmahls erklärt, und damit thatsächlich bezeugt, daß er noch nichts von einem Geheimcultus weiß. Es hat also Höfling recht, wenn er sagt, daß sich von der disciplina arcani bei Justin nirgends auch die leiseste Spur vorfindet.

1) Vergl. Otto z. u. St. Das zweite *καὶ* ist exegetisch zu fassen: es wird herzugebracht Brod und ein Becher Wassers, nämlich mit Wasser gemischten Weins. Eben so Irenäus adv. haer. IV. 33 §. 2: temperamentum calicis, und V. 2 §. 3: *τὸ κεκραμένον*

entstellten Sinne bezeichnet werden soll, ist schon an sich klar, und wird vollends unzweifelhaft aus dem Zusatz cap. 65: *προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν*. Deutlicher hätte Justin die äußerliche und präparatorische Natur dieser *προσφορὰ* nicht ausdrücken können[1]). Auch äußert er sich nicht einmal näher darüber, woher diese Gaben genommen und von wem sie herzugebracht wurden. Aber bald darauf sagt er cap. 67, daß die vermögenden Brüder freiwillig und so viel ein Jeder wollte[2]), an Gaben beisteuerten, und daß diese für den Zweck der Armenunterstützung bei dem Bischof deponirt wurden[3]). Aus dem Zusammenhang unsrer Stelle kann wohl mit Gewißheit vorausgesetzt werden, daß diese Spenden beim Gottesdienst dargebracht, und daß aus ihnen die zum Vollzug des Abendmahls erforderlichen Elemente genommen wurden.

ποτήριον; und Cyprian epist. 63. Ueber den Gebrauch des Mischweins in der alten Kirche nach der Sitte des Alterthums geben das Ausführlichere: Grabe in s. Anmerk. z. Iren.; Ernesti *Antimur*. a. a. O. pag. 97 ff. Augusti Denkwürd. IV. S. 162 und besonders VIII. S. 294 ff.; Wenn aber sowohl Justin cap. 66, wie Irenäus *adv. haer.* IV. 18 §. 5 vom *κοινὸς ἄρτος* reden, so ist mit Recht daraus geschlossen worden, daß in jener Zeit beim Abendmahl gesäuertes und nicht ungesäuertes Brod gebraucht worden ist. Vergl. Augusti a. a. O. S. 257 ff. Rheinwald Archäol. Berlin 1830, S. 338 ff. und Guerike Archäol. Leipz. 1847, S. 315 ff.

1) Illa enim, quae hic memoratur, *προσφορὰ* laicorum est, episcopo non Deo facta, nudamque panis vinique aqua mixti impositionem in altari significat. Pfaff dissert. de oblat. vet. euchar. a. a. O. pag. 269. — Mone a. a. O. pag. 65 giebt jene Worte des Justin sehr ungenau wieder, und zwar so, als ob in ihnen die Opferung in der römischen Messe beschrieben sei. —

2) Beachtenswerth ist der große Nachdruck, den Justin hier auf die Freiwilligkeit legt. Vgl. 2 Cor. 9, 7.

3) Vergl. auch cap. 14 unsr. Apol.: *νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες*.

Dagegen ist es nicht sicher zu constatiren, wann und wo in dem Gottesdienst diese freiwillige Armen-Collecte statt fand; ob vor der eucharistischen Feier, wie in den späteren Liturgien, oder erst am Schluß derselben. Für die letztere Annahme, der Neander (K. Gesch. I. 2. S. 387) beipflichtet und die einen sehr schönen Sinn geben würde, indem nach ihr der Communionact in einer thatsächlichen postcommunio des dankerfüllten Herzens seinen Abschluß gefunden hätte, ist anzuführen, daß Justin sonst in seiner Darstellung der gottesdienstlichen Acte die Reihenfolge derselben streng beobachtet. Auch ließe sich die Entstehung jener Sitte aus der doppelten Thatsache erklären, daß die Feier der Agapen, seit dem Anfang des Jahrhunderts vom Abendmahl getrennt, wenn sie gehalten wurde, erst auf das letztere zu folgen pflegte [1]); und daß an die Stelle der Agapen leicht jene Collecte für die Armen [2]) treten konnte, nachdem die

1) Nach dem, was wir oben aus Plinius über die Trennung der Agapen von dem Abendmahl erfahren haben, kann es uns nicht auffallen, daß Justin derselben, als eines Bestandtheils des Cultus, nicht erwähnt. Doch scheint mir Neander (a. a. O. I. 2. S. 384) zu weit zu gehen, wenn er daran zweifelt, ob die Agapen überhaupt noch in den Gemeinden, die Justin im Auge hatte, gehalten wurden; denn in cap. 13 und 67 (am Anfang) möchte wohl auf dieselben angespielt sein. Jedenfalls waren sie nach der Praxis, die er beschreibt, nicht mit dem Gottesdienst verbunden. Keineswegs ließ man aber mit den Agapen auch den praktischen Hauptzweck derselben, die Unterstützung der Armen, fallen; dieser ward vielmehr beibehalten und ausgeführt in dem mit der Abendmahlshandlung unmittelbar verbundenen Almosen-Opfer. Vergl. Höfling a. a. O. S. 51 ff.

2) Wenn Augusti Denkwürd. VIII. S. 322 diese Beisteuer, deren Justin erwähnt, gradezu von einem mit der Communion verbundenen Liebesmahl verstanden wissen will, so bietet der Text dafür keinen Anhaltspunct; die eingesammelten Gaben — heißt es ausdrücklich — wurden dem Vorsteher zur Verwendung für die Armen übergeben.

ersteren den ursprünglichen Charakter gemeinsamer Mahlzeiten verloren, und immer mehr zu Armenspeisungen geworden waren. Von der andern Seite ist aber nicht zu leugnen, daß die beiden Schlußsätze von cap. 67, die auch grammatisch auf dieselbe Weise (mit δὲ) eingeführt werden, durchaus den Eindruck nachträglicher Bemerkungen machen. Auch beginnt unser, in Rede stehender Satz nicht, wie die früheren, mit einem εἶτα oder ἔπειτα. Es ist darum kaum zulässig, ihn mit Neander so zu fassen, als sei in ihm der Schlußact des vorher beschriebenen Gottesdienstes geschildert. Während uns also auch Justin diesen aus der Apostel Zeit stammenden und auch schon von Clemens Romanus [1]) bezeugten Gebrauch der Dar-

1) In seinem anerkannt echten, und wahrscheinlich noch vor dem Jahre 70 an die Gemeinde zu Corinth geschriebenen Brief redet er oft, besonders cap. 40, 41, 44., von προςφοραῖς und δώροις der Gemeinde. Uebereinstimmend mit dem Apostel Paulus schreibt er der durch Unordnungen aufgeregten Gemeinde πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, und fügt gleich mit Hinweisung auf die alttestamentlichen Cultusverhältnisse, mit denen er seinen Satz begründen und die er auf den christlichen Gottesdienst nicht übertragen, wohl aber angewandt wissen will, hinzu: ἕκαστος ὑμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ; und später cap. 44: ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προςενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Gott ist ein Gott der Ordnung — sagt unser apostolische Vater — das zeige schon die Einrichtung der ganzen Schöpfung und die Cultus-Ordnung des alten Bundes. So soll es auch in der christlichen Gemeinde, und besonders bei der eucharistischen Darbringung der Gemeinde-Gaben (cap. 36 προςφοραὶ ἡμῶν) in der Abendmahlshandlung sein. Alle Gemeindeglieder hätten sich dabei zu betheiligen aber nicht ordnungs- und unterschiedslos, sondern ein Jeder nach seinem Beruf und seiner Stellung. Während also ein jedes Gemeindeglied selbst seine Gaben, Oblationen, herzubrachte, so daß die Eucharistie auch in diesem Sinne ein Gemeinde-Act war, kam es jedoch nur den Bischöfen oder Presbytern zu, dieselben zum Dienste Gottes und zur Unterstützung der Armen zu verwenden, namentlich auch die

reichung freiwilliger Gaben von Seiten der Gemeinde bestätigt, läßt er uns doch in Ungewißheit darüber, an welcher Stelle des Gottesdienstes diese Spendung statt hatte.

Gebete und Danksagungen über die Abendmahlselemente zu sprechen, die Clemens auch δῶρα nennt, weil sie von den Oblationen der Gemeinde genommen waren. Wir sehen, nach Clemens ist das προςφέρειν kein specifisch priesterliches Opfern, sondern eine Gesammtthat der gliedlich geordneten und verbundenen Gemeinde. Die προςφορὰ der Gläubigen und die der Gemeindevorsteher ist nicht eine andere, sondern dieselbe; nur die Art des προςφέρειν ist eine verschiedene, durch Amt und Beruf bedingte. — Bei diesem ebenso klaren und deutlichen, als echt apostolischen Inhalt der bezüglichen Stellen unsres Briefs haben wir nicht nöthig mit Mosheim und Neander spätere, im hierarchischen Interesse vorgenommene Interpolationen zu vermuthen (vergl. Augusti Denkw. IV. S. 146, und Gieseler K. Gesch. I. 1 vierte Aufl. S. 147 und 228). Nur wenn man die einzelnen Stellen aus ihrem Zusammenhange herausreißt, kann es gelingen, ihnen ein Zeugniß für die römische Opferlehre abzuzwingen. Das hat schon früher Pfaff in seiner oben angeführten werthvollen Dissertation a. a. O. §. 24 pag. 253 ff., Ernesti *Antimurat.* a. a. O. pag. 112, und neuerdings Höfling, in der oben citirten Schrift S. 8 ff. bewiesen. Ja auch Möhler (Patrologie, Regensburg 1840, S. 58 und 64) hat hier seinem exegetischen Gewissen in seiner Weise Rechnung zu tragen gewußt. Dennoch fahren die römischen Historiker und Theologen fort den apostolischen Vater auf ihre exegetische Folter zu spannen; und er muß aussagen, was sie ihm in den Mund legen. So schon Döllinger (die Eucharistie in den drei ersten Jahrh. Mainz 1826, S. 102 ff.); Lüft (Liturgik. Bd. 1, Mainz 1844, S. 75 ff.), und namentlich Mone (a. a. O. S. 62 ff.). Als ein Beispiel dafür, wie in der letzteren Schrift die Zeugnisse der Väter benutzt und ausgelegt werden, und zugleich zur Begründung meines oben ausgesprochenen Urtheils, sei hier die betreffende Stelle in extenso mitgetheilt. „Diese Stelle (des Clemens) redet also (!) von einer wohlgeordneten Einrichtung des Gottesdienstes an bestimmten Tagen und Stunden, und zwar nach der Vorschrift des Herrn, nicht einmal der Apostel. Von diesem Gottesdienste werden zwei Theile erwähnt, die Darbringung der Opfergaben (προςφορὰ) und das Opferamt selbst (λειτουργία). Die προςφορὰ heißt in den

3. Nachdem Brod und Wein aufgestellt waren, begann die eigentliche Abendmahlshandlung. Als das thätige Subject derselben nennt uns Justin nicht etwa einen ἱερεὺς oder ἀρχιερευς, sondern den προεστως τῶν ἀδελφῶν, der nicht etwa außer und neben der Gemeinde der Gläubigen, sondern als ihr Organ und im Namen derselben handelt. Denn diese ist mitthätig und besiegelt sein Gebet mit ihrem Amen. Darauf scheint Justin einen gewissen Nachdruck legen zu wollen, denn er erwähnt dessen sowohl cap. 65 als 67, und am ersteren Orte zweimal hintereinander. Auch betrachtet er (*Dial. c. Tryph.* cap. 116 und 117) die Christen besonders in diesem Cultusact als eine gliedliche Einheit, als solche, die in ihrem durch Christum vermittelten Verhältniß zu Gott

---

alten Messen überall oblatio, oblata, es ist im engern Sinn, nämlich in den Messen, die Darbringung von Brod und Wein. Da nun Opfergaben dargebracht wurden, so folgt (!) daraus nothwendig, daß man auch das Opfer vollzogen hat; der Sinn von λειτουργία kann also (!) kein anderer sein als immolatio oder consecratio, wie es in den lateinischen Messen heißt. Man übersetzt λειτουργία auch mit officium, was ebenfalls (!) richtig ist, wenn man darunter das von Christus vorgeschriebene Opfer versteht, welches zu wiederholen unsre Pflicht ist. Die Consecration setzt aber den Kanon der Messe voraus, es muß also (!) dieser auch bis auf Clemens I., also bis auf die Apostelzeit zurückgehen, wobei sich von selbst versteht, daß man das Gebet an die Apostel und ersten Heiligen erst später beigefügt hat." — Bei dieser Art zu schließen und zu beweisen kann man nur bedauern, daß der Verfasser sich den directen, aus den eignen Worten des Clemens zu führenden Beweis für das Vorhandensein des Meßkanons im apostolischen Zeitalter hat aus der Hand gehen lassen; denn so schreibt ja Clemens cap. 41: ἕκαστος ὑμῶν, ἀδελφοὶ, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ, ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι. !! Um so auffallender ist es Mone in dem höchst dankenswerthen Codex liturgicus von Daniel als eine Art Auctorität citirt zu sehen.

einen *εἷς ἄνθρωπος* bilden. Zwar kennt er auch ein Priesterthum; aber nicht ein levitisch von den Gläubigen gesondertes, und dieselben vermittelnd vor Gott vertretendes, sondern das Priesterthum, das um Christi willen, der allein der *ἐξαίρετος ἱερεὺς καὶ αἰώνιος βασιλεύς* ist (cap. 118), gleichermaaßen allen Gläubigen zukommt. Denn so lauten seine goldenen, den echt apostolischen Geist athmenden Worte in seinem eben citirten Dialog: *οὕτως ἡμεῖς οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πιστεύσαντες* (vergl. Otto a. a. O. Anmerk.) *εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ πρωτοτόκου αὐτοῦ υἱοῦ τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια* (mit Beziehung auf Zachar. 3, 4—7), *τουτέστι τὰς ἁμαρτίας, ἀπημφιεσμένοι, πυρωθέντες διὰ τοῦ λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ, ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ.* In diesem Sinne und Zusammenhange sagt er gleich darauf, daß Gott von Niemandem (auch nicht den Juden) Opfer annehme, außer durch seine Priester[1]); und daß allein die von den Christen als von Würdigen dargebrachten Gebete und Danksagungen, namentlich auch die bei der Abendmahlshandlung stattfindenden, vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer seien, und auch die einzigen, die sie darzubringen überkommen[2]): *ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ*

---

1) Auch diese Stelle citirt Mone a. a. O. S. 66 ohne die unmittelbar vorhergehenden und sie erklärenden Worte Justins angeführt zu haben.

2) Näher auf die Idee des Opfers im Cultus und Leben der altkatholischen Kirche einzugehen, liegt nicht in der Absicht dieser Arbeit, weil ich dafür auf die bekannten, gründlichen und die Pseudhermenien der römischen Theologen so schlagend widerlegenden Abhandlungen von Höfling verweisen kann: die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer und Leben im Cultus der Christen. Erlangen 1851. Man vergl. auch Semisch: Justin der Märtyrer, Bd. 2. Breslau 1842, S. 443 ff.; und Ernesti a. a. O. pag. 70 ff.

εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ Θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν.

Gehen wir nun zur Hauptsache über, zur Abendmahlshandlung selbst. Deutlich unterscheidet Justin in seiner Schilderung des Vollzugs derselben zwei Theile: den Gebets-Act oder die eucharistische Darbringung (*εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι*), und den Communions-Act oder den sacramentlichen Genuß (*διάδοσις καὶ μετάληψις*). Jenes ist die sacrificielle, dies die specifisch sacramentale Seite der Handlung. Wir wollen seine Darstellung beider Acte nach einander genauer betrachten.

B. Der sacrificielle Gebetsact.

1. Zuvörderst ist die Direction dieses Gebetes zu beachten, die Justin ausdrücklich bezeichnet. Er sagt in dieser Beziehung cap. 65: *καὶ οὗτος (ὁ προεστὼς) αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει*[1]). Die Gebete waren also an Gott den Vater gerichtet. Daß damit nicht eine Zurücksetzung des Sohnes oder des heiligen Geistes gemeint sein kann, ist leicht aus den Schriften unsres Apologeten zu erweisen. Es genüge auf das dreizehnte und auf jenes berühmte und vielbesprochene sechste Capitel[2]) unsrer Apologie hinzu-

---

1) Eben so cap. 67: *ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου.* Hier wie cap. 13 ist das *ἐπὶ πᾶσιν οἷς προςφερόμεθα* zu übersetzen: für Alles, was wir zu uns nehmen und genießen. S. oben S. 239 Anmerk. und Otto zu cap. 13 Anmerk. 1. —

2) *Ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (πατέρα) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα*

weisen, aus welchen mit Sicherheit hervorgeht, daß die Christen den Sohn und den heiligen Geist gleicherweise wie den Vater verehrten und anbeteten. Um so mehr aber haben wir Grund anzunehmen, daß Justin nicht absichtslos seine obigen Worte so gestellt hat. Die Erklärung derselben macht auch keine Schwierigkeit, da die ganze liturgische Praxis der Kirche uns bezeugt, daß alle Abendmahlsgebete an den Vater gerichtet sind. Dieser Praxis gemäß verordnet auch das dritte Concil zu Karthago can. XXIII: ut nemo in precibus vel patrem pro filio, vel filium pro patre nominet; et quum altari adsistitur, semper ad patrem dirigatur oratio. Die richtige Erklärung dieses Kanons hat schon Bingham (*Origg.* L. XIII. II. §. 5) gegeben; wir theilen darum dieselbe vollständig mit. Hoc enim, sagt er, non ad excludendam adorationem filii et spiritus sancti una cum patre spectabat; nam hymni et doxologiae, quae coram altari adhibebantur, manifesto testantur contrarium: sed eo valebat, ut quum sacrificium Christi commemoraretur, ipse tamquam magnus mediator spectaretur, per cujus sacrificium patri appropinquamus, et cujus meritorum et deprecationis beneficio aditum ad solium gratiae et misericordiae habemus. Quocirca omnes precationes coram altari ipsius nomine ad patrem dirigi jubentur. Quae ipsa precum applicatio vera est filii, tamquam mediatoris, adoratio et honor ipsi prorsus peculiaris, qui nulla cum re creata communicari potest. Ich füge hinzu, daß in dem Abendmahlsact sich die Gemeinde der Gläubigen als einen *εἷς ἄνθρωπος*, dessen Haupt Christus ist, betrachtete, und also in ihrem Zusammenschluß mit ihm,

---

καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.

d. h. auf Grund seiner Verheißung und Stiftung, und in Kraft seiner Hauptschaft, wie durch das Verdienst seines Priesterthums, — darum *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ* und weiter *τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* — vor dem Vater mit ihren Gebeten erschien.

2. Den Act selbst anlangend, so ist aus dem Gebrauch des Plurals und mehr noch aus dem *ἐπὶ πολὺ* (cap. 65) leicht zu erkennen, daß wir hier einen reich gegliederten, zusammengesetzten Gebets-Act vor uns haben. Und es ist auch natürlich, daß sich das Herz der Gemeinde grade bei dieser Handlung weit aufthun mußte, in welcher ihr der Herr mit der Fülle seiner Gnade, mit der höchsten und reichsten seiner Gaben entgegen kommt. Es ist aber auch schon daraus zu ersehen, was ihr das Abendmahl sein mußte. Denn eine bloße symbolische Gedächtnißfeier hätte niemals in ihren Herzen ein solches Rauchopfer der Gebete entzündet. — Ferner aber giebt uns unser Text nicht undeutlich zu verstehen, daß dieser Gebetsact besonders aus zwei Gliedern bestanden haben muß. Cap. 67 heißt es zwar nur, daß der Vorsteher *εὐχας ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας* emporsende; doch ist schon in dem *ὁμοίως* eine Parallelisirung und Coordination beider Substantivbegriffe enthalten, also auch die Selbständigkeit eines jeden ausgesagt. Aber Justin weist uns hier außerdem noch zurück auf cap. 65, und dort heißt es ausführlicher: *καὶ (ὁ προεστὼς) αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*; und gleich darauf: *οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν.* So bleibt sich Justin in dem Gebrauch seiner Ausdrücke treu, und wir haben Grund aus ihnen zu schließen, daß das Gebetsopfer ein zweigegliedertes war und aus vorausgehenden

Lobgebeten (*εὐχαί; αἶνος καὶ δόξα*), und einer nachfolgenden, specifischen Danksagung (*εὐχαριστία*) bestanden haben muß. Denn daß diese Danksagung ein selbständiges, bezeichnendes und hervorragendes Moment in diesem Gebetsact gebildet hat, ergiebt sich theils aus dem Schlußsatz unsres Capitels, wo nur noch vom *εὐχαριστεῖν* die Rede ist, theils aus cap. 66, wo Brod und Wein *τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα*, ja gradezu selbst *εὐχαριστία* genannt werden. Näheres über den Inhalt und die Bedeutung dieser Gebete erfahren wir, wenn wir sowohl das wichtige cap. 66, als auch anderweitige Aussagen Justins, besonders in seinem ***Dialogus cum Tryphone*** zu Rathe ziehen.

1. Schon cap. 13 unsrer Apologie sagt er mit Anspielung auf das Abendmahl (wie cap. 67 am Anfang), daß die Christen überhaupt für Alles, was sie zu sich nehmen, Gott den Schöpfer aller Dinge mit Gebet und Danksagung preisen, und daß der allein würdige Gottesdienst, den sie überkommen, darin bestehe, die von ihm geschaffenen Nahrungsmittel nicht im Opferfeuer zu verbrennen, sondern dieselben zu genießen und den Dürftigen darzureichen; für dieselben aber dankbaren Herzens feierliche Lobgesänge durchs Wort zu Gott aufsteigen zu lassen [1]). Als Object dieser Lob- und Bittgebete nennt er

---

1) Ich werde später noch mehrfach auf diese Stelle zu verweisen haben, darum theile ich sie hier vollständig mit: *Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ*

alsdann zweierlei: sowohl die göttliche Wohlthat der Welt-Schöpfung und -Erhaltung, als auch die Gnade der Neuschöpfung in Unvergänglichkeit durch den Glauben. — Wir sehen also, die Christen jener Zeit konnten keine Mahlzeit halten ohne Gott den Vater für die Gaben seiner Schöpfung zu loben und ihm zu danken; sie konnten aber als Christen auch für diese nicht danken, ohne zugleich eingedenk zu sein der Gnade der Erlösung. In die Kategorie der Mahlzeiten aber kam ihnen, schon nach der Einsetzung derselben, auch das Abendmahl zu stehen, als die heilige Mahlzeit *κατ᾽ ἐξοχήν*. Der dabei statt findende Gottesdienst wurde darum mit Lob- und Dankgebeten eröffnet, die wenn auch mehr erweitert und feierlicher gehalten, wie es die Natur des gemeinsamen Gottesdienstes mit sich brachte, doch mit jenen Tischgebeten desselben Inhalts waren.

Das bezeugen uns auch ausdrücklich besonders zwei Stellen im *Dial. c. Tryphone*. So heißt es cap. 117 (bei Otto pag. 394), daß die einzigen vollkommenen und Gott gefälligen Opfer die von den Würdigen dargebrachten Gebete und Danksagungen seien; dergleichen allein hätten die Christen darbringen gelernt, auch bei dem Gedächtniß ihrer trocknen und flüssigen Speise (Brod und Wein), bei der auch des Leidens gedacht wird, welches der Sohn Gottes um ihretwillen erduldet [1]). — Und mit noch bestimmterer

---

τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει;

1) *Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ᾽ ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι᾽ αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται.* Der Text dieser Stelle ist leider corrumpirt; wir geben ihn nach der von Thirlby vorgeschlagenen, und von Gieseler, (I, 1. S. 233) Neander (I, 2. S. 388) und Otto recipirten Lesart. S. auch Höfling a. a. O. S. 67 Anmerk.

Beziehung auf das Abendmahl cap. 41 (bei Otto pag. 134): daß Christus das Brod der Eucharistie eingesetzt habe zum Gedächtniß seines Leidens, damit wir zugleich Gott dafür danken, daß er die Welt mit Allem, was in ihr ist, um des Menschen willen geschaffen, und daß er uns von dem Verderben, in dem wir uns befanden frei gemacht und alle bösen Gewalten und Mächte ganz und gar vernichtet hat durch den, welcher nach seinem Rath sich den Leiden unterworfen [1]).

Es ist demnach gewiß; zu Justins Zeiten beschloß das Lob und Dankgebet bei dem Abendmahl eine doppelte *ἀνάμνησις* in sich, und hatte Beides zu seinem Object: die Wohlthaten der Schöpfung, die in den beiden wesentlichsten Nahrungsmitteln repräsentirt waren, und die Gnadengaben der Erlösung, die sich in der sacramentlichen Speise concentrirten, welche hier die Gläubigen empfangen sollten. Der Dank für beide Gaben zugleich war da ganz angemessen und nothwendig, wo sich die Gemeinde auf dem Höhepuncte ihres Glaubenslebens befindet, und wo Natur und Gnade durch die Stiftung des Herrn wieder aufs innigste verbunden erscheinen, indem die Gnade sich der Gaben der Schöpfung, sie heiligend, zu ihrem Substrat bedient, und wiederum die Natur in dem Dienst derselben als ihr erlöster und geheiligter Träger sich darstellt. Eben dieselbe, der alt-katholischen Christenheit so geläufige Ideenverbindung liegt aber auch, wie wir oben (S. 241)

---

1) *Ὃν (τὸν ἄρτον τῆς εὐχαριστίας) εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν .... Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας ἐν ῇ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ.*

schon angedeutet, ihrer Sonntagsfeier zu Grunde. Und so harmoniren der höchste gottesdienstliche Wochentag und der höchste an ihm vollzogene liturgische Act ihrem Sinne und Geiste nach miteinander aufs schönste. Durch die Stiftung des Herrn auf diese Höhe erhoben, überschaute und umfaßte die erlöste Gemeinde von ihr aus an dieser Stelle ihres Gottesdienstes das ganze Gebiet des Reiches Gottes des Vaters, das regnum naturae wie das regnum gratiae; ja sie blickte wahrscheinlich auch schon damals hinauf und hinaus in das regnum gloriae und schloß sich ehrfurchtsvoll mit der Schaar der Engel und dienenden Geister zusammen [1]).

So sandte sie Lob und Preis empor *τῷ πατρὶ τῶν ὅλων*, Alles umfassend in ihrem Lobe des Vaters aller Dinge.

---

1) Ein directes Zeugniß dafür ist aus dem Justin nicht beizubringen. Dagegen möchte wohl ein indirectes abzuleiten sein aus jener schwierigen, schon oben (S. 261) citirten Stelle Cap. 6 der ersten Apologie. Die verschiedenen Erklärungen derselben sind bei Semisch a. a. O. B. II, S. 349 ff. angeführt und beurtheilt. Wir schließen uns der von ihm und auch von Otto z. u. St. gegebenen an, aus der sich ergiebt, daß Justin eine den Engeln bewiesene Verehrung irgend welcher Art als einen Theil des christlichen Gottesdienstes seiner Zeit bezeichnet. Ist dem aber also, so war kein Ort in der Liturgie so sehr geeignet, das ehrfurchtsvolle Verhältniß, das die alten Christen notorisch zu den Engeln einnahmen, zum Ausdruck kommen zu lassen als der in Rede stehende. (Von der Verehrung der Heiligen aber — die Lüft a. a. O. S. 91 eingeschoben hat — steht an unsrer Stelle kein Wort). Das bestätigen uns auch alle späteren Zeugnisse der Väter und der Liturgien. Es genüge hier vorläufig verwiesen zu haben auf Origenes de Orat. Cap. 11: *οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς (Ἰησοῦς) τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι*; und besonders Cyrill von Jerus. catech. myst. V, 5: *μνημονεύομεν καὶ τῶν χερουβὶμ, ... διὰ τοῦτο γὰρ τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν, ἐκ τῶν σεραφὶμ θεολογίαν ταύτην λέγομεν, ὅπως κοινωνοὶ τῆς ὑμνῳδίας ταῖς ὑπερκοσμίοις γενώμεθα στρατιαῖς.*

Justin fügt noch (cap. 65) hinzu: *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.* Diese Worte weisen wohl auf eine Doxologie hin mit welcher das Gebet beschlossen wurde. Ja das *αἶνος καὶ δόξα* (cap. 65), verglichen mit dem *δια λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν* (cap. 13) [1]) berechtigten zu der Annahme, daß mit diesem Act überhaupt ein feierlicher Lobgesang verbunden war. Die Praxis der nächstfolgenden Zeit ließ hier das seraphische Sanctus, das Trisagion eintreten; und wenn wir den Spuren dieses Gesanges schon im Kanon des neuen Testaments, Apokal. 4, 8 begegnen, so ist wohl mit Recht vorauszusetzen, daß derselbe auch zu Justins Zeit an dieser Stelle der Abendmahls-Liturgie in Gebrauch gewesen sein wird. Auch entsprach dieser Gesang der Seraphim ganz dem Charakter dieses Lob-Gebets, in welchem die Gemeinde besonders die schöpferische Macht und Herrlichkeit Gottes des Vaters pries und verherrlichte; wie er ja auch in demselben Zusammenhange an der angeführten Stelle der Apokalypse steht.

2. Auf der Basis dieses allgemeinen und allumfassenden Lob- und Dankgebets, und vorbereitet durch dasselbe („praefatio") [2]), erbaute sich nun der Haupt-Gebetsact, der auf die specifische und singuläre Bedeutung der Abendmahlshandlung unmittelbaren Bezug hatte. Justin unterscheidet diesen Act, wie schon oben gesagt, deutlich von dem vorhergehenden

1) Unter *πομπαὶ* sind hier nicht — wie Maranus meint — besondere Cerimonien zu verstehen, sondern nur feierliche, in erhobener Stimmung und höherem Styl gehaltene Gebete. Vrgl. Otto z. u. St. — Auch Ignatius spricht in der oben (S. 252) citirten Stelle *ad Magn.* cap. 7 von dem Gebet *ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ.*

2) Diese Bezeichnung begegnet uns, wie wir später sehen werden, zuerst bei Cyprian.

und hebt ihn hervor. Er bezeichnet ihn als ein *εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖν* (cap. 65), oder als *ἄρτον καὶ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας εἰς ἀνάμνησιν ποιεῖν Dial.* cap. 41 und 70), und giebt ihm die Bedeutung, daß Brod und Wein durch ihn Leib und Blut Christi werden. Es fand also eine ausführliche und specielle Danksagung statt, verbunden mit einer *ἀνάμνησις*, die sich auf die Hauptthatsachen des Erlösungswerks bezog. Wenigstens nennt uns Justin in dem zuletzt angeführten Capitel seines Dialogs die beiden Endpuncte desselben, die Menschwerdung und das Leiden des Sohnes Gottes: *ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ* (Jes. 33, 13—19) *περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται.* Der *σωματοποίησις* ward aber deshalb neben dem Leiden des Herrn gedacht, theils weil sie die Voraussetzung seines Todes und seiner Auferstehung ist, theils und besonders weil der Glaube der alten Kirche an das Mysterium im Abendmahl in der innigsten Beziehung stand mit ihrem Glauben an die wahre und wirkliche Fleischwerdung des *λόγος*, und an die dereinstige leibliche Auferstehung und Verklärung der Gläubigen. Wie sehr hier Dogma und Cultus in inniger Wechselbeziehung stehen, bezeugt uns schon Ignatius (*ad Smyrn.* VII)[1]), deutlicher aber und bestimmter noch Justin selbst in jenem wichtigen und vielfach besprochenen cap. 66 unsrer Apologie,

1) Diejenigen, sagt er hier von den doketisch gesinnten Irrlehrern, die Christum nicht als *σαρκόφορον* bekennen, können auch nicht an der Eucharistie Theil nehmen, denn sie leugnen, daß diese das Fleisch unsres Heilandes Jesu Christi ist. *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαρι-*

in welchem er uns auch nähere Auskunft giebt über das Wesen und die Art jenes *εὐχαριστίαν εἰς ἀνάμνησιν ποιεῖν.*

„Denn wir empfangen — sagt er [1]) — diese Speise nicht

στίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.

1) *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, — οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Die sehr genau eingehaltene Parallele, die Justin hier zieht, gestaltet sich im Einzelnen folgendermaaßen:

	ὃν τρόπον	*οὕτως καὶ*
1)	*διὰ λόγου θεοῦ*	*τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*
2)	*σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν*	*εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ*
3)	*καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἔσχεν*	*καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*
4)	*ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν*	*ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν.*

Den Sinn dieser Stelle hat weder Semisch (a. a. O. II, S. 440) noch Baur, auf welchen derselbe sich beruft, getroffen. Richtig erklärt sie Ernesti in seinem trefflichen Antimuratorius a. a. O. pag. 65 ff; und unter Anderen aus neuerer Zeit Möhler (Patrologie S. 246 ff.), die Verwandlungslehre ausgenommen, die er in sie hineinträgt, und besonders Thiersch in Rudelbach's und Guerike's Zeitschrift 1841 Heft 2, S. 179 ff. Denn Justin hat hier nicht im entferntesten die Absicht das Mysterium des Abendmahls etwa aus dem der Incarnation erklären zu wollen, sondern er will nur aussagen, was den Christen das Abendmahl ist, und daß ihnen die Thatsache, hier Fleisch und Blut Christi zu genießen, eben so fest steht wie die andere, der wirklichen Fleischwerdung ihres Heilandes.

als gewöhnliches Brod oder gewöhnlichen Trank, sondern — gleichwie unser Heiland Jesus Christus, durch das Wort Gottes Fleisch geworden, sowohl Fleisch als Blut gehabt hat um unsres Heils willen, — also ist auch, wie wir belehrt sind, die Speise, welche durch das von ihm herstammende Wort des Gebets dankend gesegnet und aus welcher unser Fleisch und Blut umwandlungsweise [1]) genährt wird, sowohl Fleisch als Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus."

Sehen wir ab von dem dogmatischen Gehalt dieses klaren und aus dem Munde eines platonisirenden Apologeten doppelt wichtigen Zeugnisses für den Glauben der alten Kirche (ἐδιδάχθημεν) an die wirkliche Gegenwart und leibliche Nießung des Leibes und Blutes Christi in dem wirklichen Brod und Wein des Abendmahls, — so haben wir für unsren litur=

---

1) *Κατὰ μεταβολὴν* kann nicht mit den ältern Auslegern, denen sich auch Rudelbach (Sacram.=Worte, Leipz. 1836, S. 64) anschließt, auf *τροφὴ* bezogen werden. Diese Auffassung ist selbst von Döllinger (Eucharistie u. s. w. S. 30) und Lüft (Liturgik I. S. 86 und 93) aufgegeben. Die richtige Erklärung giebt auch hier schon Ernesti a. a. O. pag. 31 ff., und demnächst Thiersch a. a. O. und Otto z. u. St. Anmerk. 3. Die Worte sind mit *τρέφονται* zu verbinden und sollen aussagen, daß jene gesegnete Speise nicht nur in unser Fleisch und Blut eingeht, sondern in dasselbe ganz übergeht (Thiersch erinnert mit Recht an das in succum et sanguinem verti), so daß es, wie die Kirchenväter häufig und mit Nachdruck hervorheben, für die Unsterblichkeit und Auferstehung zubereitet wird. Vergl. das *πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι* cap. 13, und die auch von Otto citirten bekannten Stellen des Ignatius *ad Ephes.* cap. 20 (*ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός*); *ad Rom.* cap. 7; und des Irenäus *adv. haer.* IV. 18. 5; V. 2. 2. So gefaßt drücken diese Worte den Zweck oder die Wirkung des heiligen Mahls aus, und correspondiren dem *ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν* im ersten Satzgliede.

gischen Zweck auf die Parallele aufmerksam zu machen, die hier Justin zieht. So gewiß es den Gläubigen ist, sagt er, daß Jesus Christus wahrhaftig Fleisch geworden, eben so gewiß ist es ihnen, daß die eucharistische Speise wirklich Leib und Blut dieses Fleisch gewordenen Christus ist; und gleichwie jenes durch die Kraft des Wortes Gottes geschehen, so geschehe auch dies durch die schaffende Kraft des Wortes Christi (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ). Dem Worte also, und zwar dem von Christo stammenden, mit welchem in dem eucharistischen Gebet Brod und Wein gesegnet wurden, schreibt er diese schöpferisch wirkende Kraft zu.

Von Wichtigkeit für unsren Zweck ist aber die Frage, was für ein Wort hier unter dem εὐχῆς λόγος gemeint sein mag? Viele Ausleger, unter den neueren namentlich Rudelbach (a. a. O. S. 68) und Otto z. u. St. verstehen es von dem Vater Unser. Eben so Bunsen (Hippolytus II, S. 374). Zu der Sicherheit, mit der gewöhnlich und besonders von dem Letztgenannten diese Behauptung aufgestellt wird, als sei sie die allein berechtigte, bietet der Text nur wenig Grund. Ja gegen dieselbe erheben sich nicht geringe Bedenken theils aus der Sache selbst, theils aus dem Text und dem Context. Denn einmal kommt es bei dieser Handlung nicht auf irgend welches, von Christo herstammendes Gebet an, sondern speciell auf ein solches, das jene schöpferische Wirkung ausüben soll, und darum auch eine directe Beziehung auf den heiligen Act haben muß. Ein solches ist aber weder das Gebet des Herrn, noch haben wir von ihm ein anderes, bezügliches Gebet. Dazu kommt, daß Justin cap. 65 den Segensact, der die τροφὴ zu einer εὐχαριστηθεῖσα macht, mit Worten beschreibt, die von dem Beten des Vater Unsers sich nicht verstehen lassen. Ἐπὶ πολὺ, heißt es, εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ποιεῖται. Dazu nehme man das später zu erläuternde

ὅση δύναμις αὐτῷ cap. 67. Es ist klar, daß hier von einem ausführlicher entwickelten und freien Gebetsact die Rede ist. Ferner aber sagt Justin streng genommen nicht, daß das Gebet als solches, sondern nur, daß der λόγος εὐχῆς von dem Herrn herstamme und die sacramentale Wirkung habe. Er schreibt nicht δι' εὐχῆς λόγου τῆς, sondern τοῦ παρ' αὐτοῦ. Zwar kann allerdings λόγος εὐχῆς als ein Begriff gefaßt, und (wie z. B. cap. 13) einfach vom Gebet verstanden werden; aber an unsrer Stelle ist es wegen des parallelen λόγος θεοῦ mit Emphase gesetzt, und der Genitiv ist beidemal genit. subjecti: das Wort, das zu diesem Gebet gehört, in dasselbe aufgenommen ist. Wir sehen uns somit auf ein ganz bestimmtes, sich auf die Abendmahlshandlung beziehendes Wort des Herrn gewiesen. Darum können wir auch nicht Neander (K. Gesch. I. 2, S. 386 Anmerk. 2) beistimmen, wenn er die Worte Justins von einem Dankgebet im Allgemeinen verstehen will, das nach dem Vorgang und der Einsetzung Christi hier gesprochen wurde. Diese Auffassung wird weder unsrem Text nach der Einsetzung Christi gerecht, die mehr als ein allgemeines Dankgebet anordnet. Wir sind vielmehr überzeugt, daß hier nur an die Einsetzungsworte des Abendmahls gedacht werden kann, die in das Dankgebet mit aufgenommen waren [1]), auf welche dasselbe sich gründete und durch welche es zu einem Segensgebet über die Elemente wurde [2]). Entscheidend dafür ist es, und zugleich zur Bekräftigung unsrer obigen Gründe dienend, daß Justin selbst sogleich die Worte der

---

1) Daß giebt übrigens auch Neander a. a. O. als möglich zu: „es kann sein, daß die Einsetzungsworte in das Dankgebet mit verflochten wurden."

2) So erklären unsre Stelle auch Thiersch a. a. O. S. 180 und Höfling a. a. O. S. 57 ff.: es wird ein Gebet gemeint sein, in welchem eine Berufung auf den Befehl und die Verheißung Christi vorkommt.

Einsetzung anführt, und somit selbst den von ihm gemeinten *εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* ausdrücklich bezeichnet [1]).

Wir haben uns also das von Justin erwähnte Danksagungs-Gebet, welches das zweite Hauptglied des Gebetsactes bei der Abendmahlshandlung bildete, als ein solches zu denken, das seinem wesentlichen Inhalte nach der Hauptthatsachen der Erlösung dankend gedachte, und in welches eine ausdrückliche Berufung auf die Stiftung und Verheißung des Herrn eingeschaltet war. Daß damit auch eine Bitte um Erfüllung der Verheißung und um gesegneten Genuß der heiligen Gaben, deren der Herr seine Gemeinde gewürdigt (*ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ* cap. 65), verbunden gewesen, kann als selbstverständlich mit Recht vorausgesetzt werden; obgleich es Justin nicht ausdrücklich sagt [2]). Dagegen

1) *Οἱ γὰρ ἀπόστολοι .... οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου.* Höfling macht a. a. O. zu diesen Worten die gute Bemerkung: „Merkwürdig ist die Umstellung der Einsetzungsworte bei unsrem Kirchenvater. Wir werden wohl nicht irren, wenn wir annehmen, daß er das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου* dem *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* deshalb vorangestellt hat, weil er es nicht, wie dieses, auf den nachfolgenden Genuß, sondern auf den vorangehenden Act des *εὐχαριστεῖν* bezogen und als eine Anweisung für diesen betrachtet hat." — Damit hängt auch die Ausdrucksweise: *εὐχαριστίαν ποιεῖν* und mehr noch *ἄρτον καὶ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας εἰς ἀνάμνησιν ποιεῖν* bei Justin zusammen. Sie ist die liturgisch-technische Bezeichnung dieses Acts in der alt-katholischen Kirche.

2) An dieser Stelle wurde wie für die Communicanten überhaupt, so gewiß auch für die ohne ihre Schuld Abwesenden, gebetet, denen die gereichten Gaben zugesandt zu werden pflegten. That die Kirche das letztere, wie Justin uns berichtet, so wird sie auch das erstere nicht unterlassen haben. Dann ist aber hier eine dritte *ἀνάμνησις* (commemoratio) neben den beiden, von Justin genannten, anzunehmen. —

ist es klar und gewiß (gegen Neander a. a. O.), daß Justin hier von der Consecration der Elemente redet. Denn die Bedeutung und Wirkung, die er in unsrem Capitel diesem Gebete zuschreibt, giebt ihm die volle Dignität eines Consecrations-Gebetes. Nach seiner Darstellung werden nämlich Brod und Wein durch dieses Gebet nicht bloß zum heiligen Gebrauch ausgesondert und für die sacramentliche Verbindung bestimmt, sondern in Folge desselben werden sie *τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα*, und als solche d. h. für den Zweck des *τρέφεσθαι*, das er dann noch näher bestimmt, Fleisch und Blut des Fleisch gewordnen Christus [1]). Und zwar werden sie das nicht durch irgend welches menschliche Beten, Opfern und Thun, sondern durch die schaffende Kraft des in das Gebet aufgenommenen Stiftungs-Wortes des Herrn. Was aber die Elemente erst in Folge des *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστεῖν* werden, das können sie nicht schon in diesem Act selbst sein, also auch nicht als Christi Leib und Blut Gott geopfert werden [2]). Wenn sie dies aber wirklich durch den *εὐχῆς λόγος* für den Zweck der Nießung werden, dann kann auch das *εὐχαριστεῖν* und das *ἄρτον καὶ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν* nicht mehr von einer allgemeinen Danksagung verstanden werden, sondern ist vielmehr emphatisch, gleich *ἁγιάζειν* und *εὐλογεῖν*,

---

1) Vergl. die treffliche Erklärung dieser Worte bei Höfling a. a. O. S. 56 ff.

2) Darnach ist die kühne Behauptung Lüft's a. a. O. S. 93 zu beurtheilen: „Eben so entschieden ist von Justin das Abendmahl als Opfer bezeichnet; und zwar ist der Opfercharakter der Eucharistie im katholischen Sinne klar, wiederholt und auf das Bestimmteste ausgesprochen." Wenn derselbe aber gleich hinzufügt: „die Eucharistie erscheint als mystische Repräsentation des Opfertodes Jesu, des Erlösungswerks" — so nimmt sich das wie ein Rückzug aus; denn in diesem Satz ist weder die Justinische, und noch weniger die römische Lehre wiederzuerkennen.

in dem Sinne eines wirklichen Consecrations-Gebetes zu verstehen [1]).

Wir haben den Inhalt und die Bedeutung dieses Gebetes kennen gelernt, so viel Justin darüber mittheilt. Er giebt uns auch eine Andeutung, aus der wir auf die Form desselben schließen können; und zwar in jenem oft mißdeuteten, weil in den Dienst von Partheifragen gezogenen Zusatz cap. 67: *ὅση δύναμις αὐτῷ*. Man hat diese Worte entweder von dem inbrünstigen, oder dem lauten, oder dem freien Gebet verstehen wollen. Zu der ersten Auffassung bekennt sich Bingham [2]) als Begünstiger des hohen Alters vorgeschriebener Formulare, mit Berufung auf eine weit hergeholte Stelle aus dem Gregor von Nazianz; als ob damit etwas für den Sprachgebrauch des Justin zu beweisen wäre. Augusti, der in seinen Denkwürdigkeiten häufig auf diese Formel zu sprechen

---

1) Vergl. Deyling „Cibum, in quo per orationem verbi gratiae sunt actae h. e. panem consecratum.“ *Observv. misc.* P. IV. edit. 2. Lips. 1747. Exercit. V. Observ. X. §. 5 pag. 401 ff.; ebenso Ernesti *Antimur.* a. a. O. pag. 21 u. 65; und Rudelbach a. a. O. S. 62 ff. Auf dies Gebet scheint auch schon Ignatius *ad Smyrn.* cap. 7 in der oben (S. 270) citirten Stelle mit den Worten *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται* anzuspielen. Denn in jenem Zusammenhange kann *προσευχὴ* nicht vom Gebet überhaupt, sondern nur von dem bei der Eucharistie gesprochenen Gebet gemeint sein, in welchem sich der Glaube und die Lehre der Kirche aussprach, welche die Doketen verläugneten und anfochten.

2) *Origg.* Band VI. L. XIII, cap. V. §. 5 pag. 131 ff.: Hoc enim non tantum ad inventionem verborum referri potest, sed ad ardorem quoque et intentionem animi precantis, quae non minus in praescriptis formulis, quam in immediate conceptis verbis locum habere potest. Eben so Daniel a. a. O. pag. 13 Anmerk. 3 und Lüft (Liturgik S. 87 Anmerk. 2), der auch an das *ἐπὶ πολὺ* cap. 65 erinnert, und deshalb zugleich an die Ausführlichkeit des Gebets gedacht wissen will.

kommt (B. II. S. 98 und 136; B. VIII. S. 93) schwankt zwischen den beiden letzten Auffassungen, neigt sich aber mehr dahin, sie von dem lauten, mit voller und starker Stimme gesprochenen Gebet zu verstehen, im Gegensatz zur *εὐχὴ δια σιωπῆς*. Von diesem Gegensatz ist hier aber gar nicht die Rede. Ueberhaupt bezieht sich jener Ausdruck an sich gar nicht auf die formelle Seite des Gebets; er hätte auch dann gebraucht werden können, wenn das Gebet weder ein langes, noch ein laut gesprochenes gewesen wäre. Denn er bezeichnet die subjective Befähigung des Betenden, also die von der Geisteskraft des Subjects abhängige Beschaffenheit des Gebets. Der Vorsteher betete je nach der productiven Geisteskraft, die ihm zum Beten zu Gebote stand, so wie er es nach seinen Kräften vermochte, pro viribus, pro facultate [1]). In diesem Sinne braucht Justin diese Formel auch an andern, schon von Otto angezogenen Stellen: cap. 13 und 55 unsrer Apologie, und ***Dial. c. Tryph.*** cap. 80. Der zu Grunde liegende Gegensatz ist der des Subjects zur Sache. Allerdings war das Gebet ein dem Ernst der Handlung angemessenes und aus ganzer Seele kommendes; aber das ist es nicht was Justin sagen will, denn das versteht sich ihm von selbst. Ihm stand, wie den Christen seiner Zeit und ihren Dienern, bei dieser Handlung der hohe Werth, die ganze Größe und der Reichthum der sich darbietenden göttlichen Gnade vor der Seele, die würdig zu preisen keine Menschenzunge vermag. Darum betete der Vorsteher, wenn auch noch so brünstig, doch immer nur so, wie er es vermochte, und nicht wie es der heiligen und reichen Gottes Gabe gemäß und angemessen gewesen wäre. Die Worte

1) Vergl. Ernesti *Antimur.* a. a. O. pag. 10, wo zugleich Muratori's Erklärung (*per la sua parte, vel seconde che à lui appartiene*, pro sua parte, scilicet postquam populus stans preces fecerit) gebührend abgewiesen wird. Ferner Otto z. u. St.

sollen also das ehrfurchts- und demuthsvolle Verhalten des Vorstehers und der Christen überhaupt in diesem Act ausdrücken, das allerdings charakteristisch ist für die alt-katholische Kirche, und das in den späteren Liturgien pomphaft übertrieben zur liturgischen Manier wird. So gefaßt erinnern unsre Worte, wie schon Grabe und Otto darauf aufmerksam machen, an jenen wohl in alle Formulare übergegangenen Passus, wie er in dem Consecrations-Gebet der Constitt. App. VIII, 12 (bei Coteler. pag. 402) lautet: *εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα.* Und umgekehrt dient derselbe zur Bestätigung der Richtigkeit unsrer Auffassung.

Indem aber dies Gebet zugleich noch so abhängig erscheint von der geistlichen Productionskraft des betend activen Subjects (*αὐτῷ*), haben wir allen Grund daraus zu schließen, daß es noch kein formulirtes, sondern ein freies Gebet war [1]). Diese Freiheit kann natürlich nur von der Fassung des Gebets verstanden werden, und ist auch nie anders verstanden worden von denen, die protestantischerseits die unhistorische Behauptung des apostolischen Ursprungs gebundener liturgischer Formulare bekämpft haben; was wir gegen das von Lüft a. a. O. Gesagte hervorheben [2]). Denn das Gebet des Vorstehers war kein willführliches; er betete nicht, was er wollte, sondern was er sollte, doch nur so wie es vermochte. Der Inhalt des Gebets war ja, wie wir gesehen, ein durch die Sache selbst und durch das Herkommen bestimmter und ge-

1) Otto z. u. St.: — ut preces significentur, quae ex animo et pectore („ex proprio ingenio“ ut Tertullianus dicit) fluunt libere, h. e. non adhibita formula ad solemnitatem composita. Sic recte etiam Baumgarten-Crusius: Comment. über das Ev. d. Matth. pag. 128.

2) In Betreff der eben berührten Behauptung stehen die neuern römischen Liturgiker sichtlich zwischen zwei Feuern; daher die unsichere und ausweichende Stellung, die sie zu ihr einnehmen.

gebener. Da aber die Abendmahlshandlung, durch ihr Gebundensein an die Einsetzung des Herrn, ein unter allen Umständen und an allen Orten sich gleich bleibender Act ist, so ist es natürlich, daß der mit ihr verbundene Gebetsdienst früher und leichter als alle andern Cultus-Acte eine festere Gestalt annehmen, und daß für ihn sich ein hergebrachter Typus bilden mußte, der wenn er auch noch immer der freien Production des Vorstehers Raum ließ, doch im Wesentlichen der gleiche und selbige in allen Gemeinden war. Diese Voraussetzung findet auch ihre geschichtliche Bestätigung. Darum ist die Abendmahlsliturgie sachlich und historisch als die Keimstelle anzusehen, aus welcher sich das gebundene Formular der Liturgie des ganzen Gottesdienstes herausgebildet hat.

Es ist wahrscheinlich, daß den Schluß dieses Gebetsactes einer jener Hymnen bildete, deren Justin cap. 13. erwähnt. Später wird uns der hymnus angelicus genannt, das „Ehre sei Gott in der Höhe" verbunden mit dem Hosianna (Constitt. App. VIII. 12, pag. 405, bei Cotel). Daß derselbe schon früh zu denjenigen neutestamentlichen Bestandtheilen gehört haben wird, von denen die Kirche in ihrer Psalmodie Gebrauch machte, läßt sein Inhalt, seine Veranlassung und Bedeutung erwarten. Sollte derselbe aber gebraucht worden sein, so konnte ihm wohl unstreitig, gleich wie dem hymnus seraphicus am Ende des Lobgebets (s. S. 268), keine natürlichere und seinem Wesen entsprechendere Stelle im Cultus angewiesen werden, als eben diese zwischen der Consecration und Communion[1]). Das drängt sich jedem von selbst auf, und bedarf keiner nähern Begründung. Als allgemeinen Kanon glauben wir aber hinstellen zu können, daß solche Bestandtheile der späteren Liturgien, die, wie die beiden

---

1) Auch die Apokalypse läßt 5, 9 auf das seraphische Lied (4, 8), nachdem das Lamm offenbar worden, eine ᾠδὴ καινὴ folgen, vergl. v. 12 ff.

in Rede stehenden, biblischen Ursprungs sind, hinsichtlich ihres liturgisch-kirchlichen Gebrauchs das höchste Alterthum für sich in Anspruch nehmen können.

C. Die sacramentliche Nießung.

Auf die eucharistische Segnung der Gaben folgte die *διάδοσις* und *μετάληψις* [1]), die Austheilung derselben durch die Diakonen [2]), und der Empfang von Seiten der Anwesenden. In diesem Acte erreichte die Abendmahlshandlung, wie der ganze Gottesdienst, ihren Höhepunct, ihre eigentliche Bestimmung und Absicht, auf die es von Anfang an abgesehen war. Man braucht nur cap. 66 unsrer Apologie darauf hin unbefangen anzusehen, um gleich zu erkennen, daß es der altkatholischen Christenheit bei dem Abendmahl definitiv und vorzugsweise nicht auf ein *προςφέρειν*, sondern auf das *μετασχεῖν, λαμβάνειν, τρέφεσθαι, μεταδοῦναι* ankam; denn von dem letzteren ist dort allein und immer wieder die Rede.

Das Nähere, was wir aus dem Justin über die Art und Weise der Distribution erfahren beschränkt sich auf Folgendes.

---

1) Justin Apol. 1. cap. 65: *εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι;* Und cap. 67: ... *καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.*

2) Die Spendung der heiligen Gaben gehörte vorzugsweise zur Function der Diakonen beim Gottesdienst. Vergl. Ignatius *ad Trall.* cap. 2: *δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων* (nicht *μυστήριον*) *Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν· οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν (πομάτων) εἰσὶν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται.*

Von der κλάσις τοῦ ἄρτου ist nicht die Rede, obwohl sie mit Sicherheit vorauszusetzen ist[1]), und vielleicht auch in der Formel μεταλαβεῖν ἀπὸ angedeutet gefunden werden kann. Dagegen wird ausdrücklich gesagt, daß allen Anwesenden sowohl der Kelch als auch das Brod gereicht wurde; und aus der Unterscheidung der διάδοσις und μετάληψις möchte mit Grund zu schließen sein, daß — wie es sich als allgemeine Sitte der Kirche in der nächstfolgenden Zeit constatiren läßt — die geweihten Elemente den Communicanten in die Hand gegeben worden sind (χειρολῃψία im Gegensatz zur στομαλῃψία[2]). Eben so gewiß ist es und aus ziemlich gleichzeitigen Zeugnissen nachweisbar, obgleich Justin und Irenäus dessen nicht erwähnen, daß die Distribution mit der einfachen Formel σῶμα Χριστοῦ und αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς statt fand, und daß die Empfänger auf Beides mit ἀμὴν antworteten, indem sie damit auch ihren Glauben an die sacramentliche Gabe bekannten. — Doch nicht bloß die Anwesenden nahmen Theil an der Communion, sondern auch für die ohne ihre Schuld abwesenden Gemeindeglieder, besonders die kranken und gefangenen ward gesorgt, indem ihnen die heiligen Gaben durch die Diakonen zugesandt wurden[3]). Mit Unrecht hat man römischerseits (z. B. Renaudot a. a. O. in der einleitenden Dissert. pag. 22)

---

1) Ignatius ad Ephes. cap. 20: ἕνα ἄρτον κλῶντες.

2) Vergl. Augusti Denkw. VIII. S. 247 ff. und 410 ff.

3) In der Liturgie der Constitt. App. (Cotel. pag. 404) wird auch für sie nach der Consecration gebetet: ἔτι παρακαλοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ τῶν δι' εὔλογον αἰτίαν ἀπόντων. — Auch den angekommenen Fremden wurden zum Zeichen der Gemeinschaft und des Friedens die geweihten Gaben zugesandt. So heißt es in dem Briefe des Irenäus an Victor von Rom (Eusebius h. e. V. 24, §. 5: οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν (ἐρχομένοις πρὸς αὐτοὺς) ἔπεμπον εὐχαριστίαν.

aus dieser Sitte schließen wollen, daß die Kirche schon zu Justin's Zeit die Abendmahlselemente auch zu andern Zwecken, als dem alleinigen der Nießung, sei es zur Aufbewahrung, sei es gar zur Ausstellung und Anbetung derselben, consecrirt habe. Davon enthält unsre Apologie keine Spur, die uns nur bezeugt, daß die Kirche jener Zeit auch ihre abwesenden und leidenden Glieder als im Geiste mit an dem Gottesdienste Theil nehmend betrachtete, und ihnen darum auch nach dem Schlusse desselben von den geweihten Gaben zusandte, damit nicht sie grade, die dessen besonders bedürftig waren, des Segens der Gemeinde-Communion entbehrten. Das Motiv dieser Sitte lag allein in der Idee der Gemeinschaft, von der die alte Kirche in allen ihren Lebensthätigkeiten getragen und lebendig durchdrungen war, und die ihren concreten Ausdruck, ihr sacramentliches Siegel in der Abendmahls-Communion hatte. Nichts lag ihr darum ferner, als eine Privat-Consecration der Elemente ohne Communion, oder als eine Privat-Communion mit Privat-Consecration. Sie wußte weder etwas von einer Stillmesse, noch von der späteren Weise der Krankencommunion. Von jener nicht, weil ihr der Gedanke an ein expiatorisches Opfern des Leibes und Blutes Christi nicht in den Sinn kam, und weil sie festhaltend an der Einsetzung und an der rechten Bedeutung des Abendmahls dasselbe nur feierte in der Mitte und zum Dienst einer communicirenden Gemeinde; von dieser nicht, weil die ganze Gemeinde sonntäglich an dem Abendmahl Theil nahm. Dennoch versäumte sie ihre Liebespflicht gegen die abwesenden Brüder nicht, sondern wußte dieser und den unvermeidlichen Nothständen Rechnung zu tragen, ohne doch dem Communions-Charakter des Abendmahls zu nahe zu treten. Sie erfüllte jene und hielt an diesen fest durch die in Rede stehende Sitte, durch welche es ihr gelang, die Communion der Abwesenden in so weit in die Gemeinde-Communion hereinzuziehen, als es die

gegebenen Verhältnisse und unverschuldeten Nothstände gestatteten [1]).

Den Schluß der gottesdienstlichen Feier bildete wohl ein Dankgebet mit dem Segen. Doch erwähnt dessen Justin nicht. —

1) Vergl. Neander K. Gesch. I. 2, S. 390.

Dritter Abschnitt.

Irenäus.

Irenäus [1]) kommt in seiner Schrift gegen die Häresien häufig auf das christliche Opfer und die Eucharistie zu reden und legt dabei eine große und durchgängige Uebereinstimmung mit Justin an den Tag. Zwar liefern seine Aussagen für unsren speciellen Zweck eine verhältnißmäßig nur geringe Ausbeute, dennoch sind uns auch diese wenigen liturgischen Notizen von hohem Werth, weil sie grade den Hauptact der Liturgie, den Gebetsdienst beim Abendmahl betreffen, und das

1) Irenäus ist aus einer Christengemeinde hervorgegangen, und gehört sowohl der morgenländischen wie der abendländischen Kirche an, bemüht die Verbindung beider zu erhalten und zu befestigen. Das giebt seinen Schriften einen eigenthümlichen und unschätzbaren Werth. Sie sind Documente der christlichen Tradition, wie diese in den apostolischen Gemeinden Klein-Asiens lebte. Denn im Schooße derselben ist er, ungefähr in derselben Zeit als Justin seine Apologie übergab, geboren und aufgewachsen, und den dort wirkenden Apostelschülern verdankt er seine christliche Bildung. Vrgl. seinen Brief an Florinus, von dem uns Eusebius (h. e. V, 20) ein Bruchstück gerettet hat; abgedruckt bei Stieren S. Irenaei quae supersunt omnia. Tom. I Lips. 1853, pag. 822 ff.

aus dem Justin gewonnene Resultat nicht nur bestätigen, sondern auch im Einzelnen noch näher bestimmen und ergänzen.

Auch Irenäus betrachtet, wie Justin, den christlichen Abendmahlscultus als den höchsten, gemeinsamen und feierlichen Ausdruck der vollen Herzenshingabe der Christen an Gott, in welcher diese überhaupt Alles was sie haben, selbst mit Dank genießen und den bedürftigen Brüdern mittheilen. So besonders *adv. haer.* IV, 17 und 18 [1]). In diesem Sinne bringen auch die Christen Opfer dar, und sie allein die wahren und reinen. Oportet enim nos — heißt es cap. 18 § 4 — oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi [2]), primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus [3]).

---

1) Das Wesen des Opfers ist auch nach ihm die Herzenshingabe (humana oblatio: Barnabas *epist.* cap. 2). Ex quibus omnibus manifestum est — sagt er IV, 17. 4 von den alttestamentlichen Opfern — quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus, sed fidem et obedientiam et justitiam propter illorum salutem. Und besonders cap. 17 § 3 (bei Stieren a. a. O. pag. 616): igitur non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus; sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico. Näheres über seine Lehre vom Opfer bei Deyling: S. Irenaeus evang. verit. confessor et testis a. a. O. Exercit. I § 48 ff; Pfaff in den Notis zum zweiten Fragment a. a. O. pag. 39 ff. (auch bei Stieren pag. 858 ff.), und Höfling a. a. O. S. 73 ff.

2) Vrgl. Ignatius *ad Magn.* cap. 7: *εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ.*

3) Ebendaselbst § 2 und § 6 bestimmt er auch die christliche Wohlthätigkeit als Opfer, indem er mit Bezug auf Matth. 25, 34 ff. sagt: sicut igitur non his indigens, vult tamen a nobis propter

In diesem Sinne und Zusammenhange ist ferner auch die Abendmahlshandlung eines Theils ein Opfer, eine nova novi testamenti oblatio, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo (cap. 17 § 5). Am klarsten und bündigsten wird dieser Zusammenhang in dem zweiten der von Pfaff edirten Fragmente (Stieren pag. 854 ff.) ausgesprochen [1]). Mit Berufung auf die *δευτέραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων* sagt er hier, daß der Herr ein neues Opfer (*νέαν προςφορὰν*) im neuen Testamente eingesetzt habe, gemäß der Weissagung Maleach. 1, 11. Aber die Christen sind *πνευματικῶς λειτουργοῦντες*. Ihre Opfer sind: die Gebete der Heiligen (Apoc. 5, 8), ihre eignen Leiber (Röm. 12, 1. 2), das Lobopfer, die Frucht der Lippen (Hebr. 13, 15). Diese Opfer sind nicht *κατὰ τὸν νόμον, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*, denn

---

nos fieri, ne simus infructuosi: ita id ipsum verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire; sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. Est ergo altare in coelis (illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur) et templum, quemadmodum Ioannes in Apoc. (11, 19) ait: *et apertum est templum Dei;* et tabernaculum: *ecce enim*, inquit (21, 3) *tabernaculum Dei, in quo* habitabit cum hominibus. —

1) Nach den Untersuchungen von Pfaff und von Rothe (Anfänge der christl. Kirche. Wittenb. 1837. S. 361 ff.) glauben wir um so unbedenklicher die Echtheit dieses Fragments voraussetzen und es für unsren Zweck ausbeuten zu dürfen, als die Uebereinstimmung desselben mit dem sonst nachweisbaren Lehrbegriff des Irenäus anerkannt ist, und als wir für jedes aus demselben zu gewinnende liturgische Resultat ein zustimmendes Zeugniß aus dem zweifellos echten Werk adversus haereses beizubringen im Stande sind. Doch vergl. die treffliche Abhandlung von Thiersch: die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift 1841, Heft 4. S. 68 ff., und Höfling a. a. O. S. 105 ff.

Gott will im Geist und in der Wahrheit angebetet sein (Joh. 4). Und nun fügt er hinzu: διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά.

Eben so stimmt Irenäus mit Justin in dem überein, was er über den Vollzug des Abendmahlsactes und über die Abfolge der Handlungen sagt, die denselben constituiren; nur daß er uns dafür noch bestimmtere Anhaltspuncte bietet. Zunächst stellt sich nach ihm diese Feier als eine oblatio dar in ihrem ersten Act, in den Darbringungen der Gaben, in dem offerre primitias Deo ex suis creaturis (non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint) [1]) von Seiten der Gemeindeglieder, die hierbei nicht als Knechte, wie es im alten Bunde war, sondern als freie Kinder Gottes thätig sind. Non genus — sagt er cap. 18 § 2 — oblationum reprobatum est ...... sed species immutata est tantum, quippe quum jam non a servis sed a liberis offeratur; .... uti et per oblationes ostendatur indicium libertatis [2]).

Aber diese Darbringung — und damit kommen wir wieder zu unsrer Hauptfrage — ist nur eine äußere, symbolische Darstellung der innern Hingabe des Herzens, der Aufrichtigkeit und Einfalt (cum simplicitate ecclesia offert cap. 18 § 4) des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, die sich ihren nächsten und unmittelbaren Ausdruck giebt in den Lob- und Dankgebeten, mit welchen die Christen Brod und Wein

---

1) Vrgl. IV, cap. 17 § 5 und 18 § 1. Die primitiae sind von dem Brod und Wein, als den Repraesentanten aller Gaben der Schöpfung zu verstehen. Vrgl. Höfling a. a. O. S. 83.

2) Hierher gehört auch der Ausspruch cap. 8 § 3: omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem. Vrgl. dazu die Anmerkk. 4 und 6 bei Stieren pag. 582.

darbringen, und die auch nach Irenäus an Gott den Vater und den Schöpfer durch Jesum Christum gerichtet sind. Denn so heißt es in den schon citirten Stellen cap. 18 §. 4: et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Und noch klarer und liturgisch bestimmter äußert er sich cap. 17 § 6 mit Bezug auf Maleach. 1, 11: quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est, et in [1]) Deo omnipotente per Jesum Christum offert ecclesia, bene ait secundum utraque: *et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum.* Incensa autem Ioannes in Apocalypsi (5, 8) *orationes* esse ait *sanctorum.*

In diesem ganzen sacrificiellen Gebetsact unterscheidet auch unser Kirchenvater deutlich zwei selbständige Glieder, deren unterschiedenen Inhalt und Charakter aber, namentlich hinsichtlich des zweiten Gliedes, von ihm deutlicher bezeichnet wird, als von Justin. Diese beiden Theile sind die uns schon bekannten: das vorbereitende allgemeine Dankgebet (die *προςφορὰ* im engern Sinne), und die specielle Consecration der Elemente. Darauf weisen uns schon die Worte *adv. haer.* IV, cap. 18 § 6: Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam. Ganz unverkennbar aber wird diese Unterscheidung hervorgehoben in jenem zweiten der von Pfaff veröffentlichten Fragmente, dessen hierher gehörige und für unsren Zweck besonders wichtige Stelle also lautet: *προςφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφύσαι τους καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα (μετὰ ταῦτα?) τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην*

1) Vrgl. dazu Stieren a. a. O. pag. 613 Anmerk. 5.

καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. Οἱ οὖν ταύτας τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται. — Aus beiden mitgetheilten Stellen, namentlich aus den Anfangs- und Schlußworten der letzteren, scheint mir nothwendig zu folgen, daß Irenäus den ganzen Act als eine προσφορὰ ansieht und bezeichnet. Darum glaube ich auch, daß das partic. aor. in τὴν προσφορὰν τελέσαντες nur präsentisch gefaßt und nicht finita oblatione, sondern: oblationem finientes oder perficientes übersetzt werden darf[1]). Dennoch theilt dieser Passus den ganzen Act in zwei Hälften.

Die erste besteht in der Darbringung nicht etwa des Leibes und Blutes Christi, sondern der primitiae creaturarum, des Brodes und Weins, die von der Gemeinde dem Vorsteher herzugebracht und von diesem mit Danksagung Gott dargebracht

1) Vergl. jedoch Pfaff a. a. O. pag. 123 ff. und Höfling a. a. O. S. 103 ff., die die Wahl zwischen beiden Erklärungen offen lassen, während Rothe in der oben angeführten Abhandlung pag. 24 sich für die entgegengesetzte entscheidet: post finitum sacrificium. Der richtige Gedanke, den Rothe durch diese Erklärung sicher gestellt wissen will, bleibt auch nach unsrer Auffassung unangetastet. Denn vor der Consecration sind die Elemente nicht Leib und Blut des Herrn, sondern Brod und Wein; während derselben werden sie Gott dargebracht in der Bitte um seinen sacramentlichen Segen; nach derselben findet aber gar keine Opferung mehr statt. Für die von mir vertretene Erklärung spricht auch noch die Thatsache, daß es in dem Consecrations-Gebet der Constitt. App. (Coteler. pag. 403) ausdrücklich heißt: προσφέρομέν σοι .... τὸν ἄρτον τοῦτον κτλ., d. h. daß hier die Consecration auch als eine προσφορὰ betrachtet wird, wie sie auch in Wahrheit ein Glaubens- und Gebetsopfer ist.

werden[1]). Der Inhalt dieses Dankgebets[2]) bezog sich vorzugsweise auf die Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit Gottes, wie wir sowohl aus unsrer Stelle[3]), als auch aus jenem, mit ihr wörtlich übereinstimmenden und gewiß alten, schönen Gebet *ἐπὶ ἀπαρχῶν* kennen lernen, auf welches schon Pfaff verwiesen hat, und das uns in dem jüngsten Buch der Constitt. App. (VIII, 40) aufbewahrt worden ist. Es lautet im Wesentlichen: *εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε παντοκράτορ, δημιουργὲ τῶν ὅλων καὶ προνοητὰ, διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἐπὶ ταῖς προσενεχθείσαις σοι ἀπαρχαῖς, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα· τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπαξίως εὐχαριστῆσαί σοι δύναται, ὑπὲρ ὧν δέδωκας αὐτοῖς εἰς μετάληψιν; ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων· ὁ πάντα τελεσφορήσας διὰ τοῦ λόγου σου, καὶ κελεύσας τῇ γῇ παντοδαποὺς ἐκφῦσαι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν· .... ἐπὶ τούτοις οὖν ἅπασι*

---

1) Richtig bemerkt Pfaff a. a. O. pag. 121: ea ergo, quae offeruntur, sunt panis et vinum, quod probe notandum est. Wenn er aber hinzufügt: loquitur autem hic Irenaeus de oblatione sacerdotum eucharistica, non de oblatione laicorum, eucharistiam praecedente, de qua locutus fuerat *contr. haeres.* IV, c. 17, 18, — so kann ich ihm nicht zustimmen, da mir der Plural am Anfang und am Schluß der Stelle Beides umfassen zu sollen scheint.

2) Dasselbe erinnert auch noch in den Ausdrücken unsres Fragments an seinen historischen Ursprung, nämlich an jene von dem israelitischen Hausvater bei der Passahmahlzeit gesprochene Beracha: Benedictus tu Domine, Deus noster, rex mundi, qui producis panem e terra; S. oben Seite 166.

3) Womit zu vergleichen *adv. haer.* IV. 17 §. 5: ecclesia ..... offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo Testamento.

ὑπερύμνητος ὑπάρχεις τῆς εἰς πάντας εὐεργεσίας, διὰ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας, ἐν ἁγίῳ πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. — Daß aber diese Danksagung sich nicht bloß auf die Gaben der Schöpfung und Erhaltung bezog, sondern auch die Gnaden der Erlösung mit umfaßte, liegt in der Natur des Acts und ist uns von Justin her bekannt. Darauf deuten aber auch die letzten Worte unsres Fragments, die von einer ἀνάμνησις τοῦ κυρίου reden, und uns schließen lassen, daß auch Person und Werk des Herrn Gegenstand der Danksagung gewesen. Davon ist auch jene Verherrlichung des Namens Christi bei dem Opfer der Christen zu verstehen, von der Irenäus *adv. haer.* IV, 17 §. 6 schreibt: quod est autem aliud nomen, quod in gentibus glorificatur, quam quod est Domini nostri, per quem glorificatur Pater et glorificatur homo; und: quod per universum mundum glorificatur in ecclesia [1]).

Aber diese Darbringung und Danksagung war nicht der eigentliche Endzweck des Gebetsacts. Beides geschah vielmehr in der Absicht und mit der Bestimmung, Brod und Wein von dem Gott aller Gnade neu wieder zu empfangen, als Vermittler und Träger des Leibes und Blutes Christi. Die Kirche opfert dankend nicht um Gott etwas zu geben (Deo non quasi indigenti), sondern um ihre Bedürftigkeit und Empfänglichkeit zu beweisen für die neue und höhere Gabe, die er ihr verheißen, und die er ihr geben will, wie immer, wenn sie die niedere mit Dank empfangen. Darum stellt sie sich auf den Grund der Verheißung und Stiftung Christi, und läßt ihren Dank übergehen in die Bitte um Erfüllung derselben. Das ist die Bedeutung der zweiten Hälfte dieses Gebetsopfers, oder der Consecration.

Auch hier besteht die προσφορὰ nicht in Leib und Blut

1) Vrgl. Höfling a. a. O. S. 104.

Christi (eine dem Irenäus gänzlich fremde Vorstellung), sondern in Brod und Wein, mit der Bitte, daß sie zu Trägern von Leib und Blut werden mögen [1]) Sie werden dies aber auch nach ihm wirklich in Folge der Consecration, die er uns deutlicher als Justin beschreibt. Zwar könnte es scheinen als rede er über diesen Punct unklar und unbestimmt, wie ihm auch vorgeworfen worden; aber die sorgfältigere Untersuchung läßt diesen Vorwurf als einen ungerechten erkennen. Nehmen wir zuerst die Stelle *adv. haer.* V, 2 §. 3, die uns von Johannes Damascenus in seinen parallelis sacris auch griechisch aufbehalten worden ist, so sagt uns Irenäus hier

1) Nicht das erst zu consecrirende Brod nennt Irenäus Leib Christi sondern „panem, in quo gratiae actae sint" (IV, 18 §. 4 und sonst noch). Das einzige Zeugniß, welches die römischen Theologen, unter Anderen auch Möhler (Patrol. S. 387 ff.), für die Opferlehre ihrer Kirche aus unsrem Kirchenvater haben beibringen können, beruht auf einem corrumpirten Text in der eben citirten Stelle, wo Massuet mit einigen älteren Codices statt verbum, per quod offertur die Lesart verbum, quod offertur aufgenommen hat. Abgesehen von dem Widerspruch, in welchem Irenäus dabei mit sich selbst und seiner constanten Opferlehre gerathen würde, stimmt diese Lesart weder mit dem Zusammenhange des ganzen Paragraphen, noch giebt sie einen der römischen Lehre entsprechenden Sinn, mag man nun verbum vom geoffenbarten Worte Gottes, oder vom wesenhaften Logos verstehen; denn dafür ohne weiteres den „eingefleischten Logos" zu setzen, wie Möhler thut, ist exegetische Willkühr. Stieren entscheidet sich zwar auch für diese Leseart um der äußern kritischen Zeugnisse willen, sucht aber der Verlegenheit durch eine künstliche Erklärung zu entgehen, indem er, wie auch Pfaff a. a. O. pag. 64, jenes verbum quod offertur von den „precibus et sermonibus in coena sacra adhibitis" verstehen will. Wie sehr dagegen die andere, auch von Pfaff vorgezogene Lesart: verbum, per quod offertur sich in den Zusammenhang des Ganzen einfügt, hat treffend Höfling a. a. O. S. 91 nachgewiesen. Vrgl. auch Justin *Dial. c. Tryph.* cap. 41.

zweimal, daß die dargebrachten Elemente dadurch zur Eucharistie werden, daß sie Gottes Wort empfangen: quando ergo et mixtus calix et factus panis (das wirkliche, natürliche Brod) percipit verbum Dei et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi etc.; und gleich darauf: quae ... percipientia verbum Dei eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi [1]). Dieselbe Wirkung schreibt er an andern Stellen der ἔκκλησις τοῦ θεοῦ zu; und zwar nicht nur in dem oben mitgetheilten Fragment (ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), sondern auch *adv. haer.* IV, 28. §. 5: quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia etc. [2]). Daß es dort heißt ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα ἅγιον, hier dagegen von einer ἔκκλησις τοῦ θεοῦ die Rede ist, ist kein Widerspruch, denn dort ist der Gegenstand der Bitte (ἐκκαλοῦμεν nicht ἐπικαλοῦμεν [3]), hier

---

1) Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ; und weiter: καὶ προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Demnach ist auch die erste Stelle dem lateinischen Text gemäß so zu emendiren: καὶ γίνεται εὐχαριστία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ. Daß dieser Genitiv nicht, wie Massuet pag. 294 will, von der Darbringung des Leibes und Blutes Christi zu verstehen ist, zeigt das ὅπερ ἐστὶ κτλ. in der zweiten Stelle unzweideutig und klar.

2) Nach Johannes Damasc. griechisch: ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία κτλ. Für ἔκκλησις braucht auch Irenäus das später allein gebräuchliche ἐπίκλησις zweimal in der Beschreibung der häretischen Consecrationsweise des Gnostikers Markus *adv. haer.* I, 13. § 2: ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως (sermonem invocationis).

3) Vrgl. dafür Thiersch a. a. O. S. 71 Anmerk. 1.

die Richtung derselben bezeichnet. Gott der Vater wurde angerufen um die Herabsendung des heiligen Geistes [1]).

Der *λόγος* und die *ἔκκλησις τοῦ θεοῦ*, also ein von Gott seinen Gläubigen gegebenes Wort Gottes und ein an Gott gerichtetes Gebet der Gläubigen bilden die Bestandtheile der Consecration, wie sie uns Irenäus beschreibt. Die Vereinigung seiner Aussagen macht keine Schwierigkeit, wenn wir nur, wie schon Thiersch a. a. O. S. 62 richtig bemerkt hat, das verbum Dei nicht von dem ewigen Logos, sondern von dem geoffenbarten und überlieferten Worte Gottes verstehen, daß ein in sich lebendiges, wirkungskräftiges ist, und auf welches die Kirche sich in ihrer *ἔκκλησις* berief [2]). Und zwar müssen wir an die Worte der Einsetzung denken. Das folgt nicht nur aus der Natur des Acts, und darauf deuten nicht nur jene letzten Worte des Fragments: *τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες*, sondern darin bestärkt uns auch Irenäus direct, indem er selbst mehrfach und ausdrücklich in den von uns betrachteten Stellen seiner Schrift (IV, 17. §. 5; 18. §. 1; V, 2. §. 2) auf die Einsetzung des Herrn zurückweist. — Es enthielt also die Consecration Beides: Gottes Wort und Gebet. Durch Beides heiligte, weihte die Kirche, treu dem Befehle des Herrn und der apostolischen Ermahnung,

1) So ist es auch in den späteren Liturgien. Vrgl. Constitt. App. VIII, 12 (Cotel. pag. 403): *καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως .... καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα κτλ.*

2) Auch in der schon oben citirten Stelle IV, 18. §. 4, wo es von den Juden heißt: non enim receperunt verbum, per quod offertur Deo, ist zunächst von dem Glauben an das Wort der Verheißung die Rede, wie der ganze Zusammenhang zeigt. Pfaff a. a. O. pag. 463 Anmerk. giebt zwar zu, daß unter dem *λόγος τοῦ θεοῦ* hier nicht der ewige Logos, sondern viel eher das Wort der Einsetzung gemeint sei, entscheidet sich selbst aber dafür, den Ausdruck von der omnipotens Dei virtus zu verstehen.

(1 Tim. 4, 5), die dargebrachten Gaben für den sacramentlichen Zweck [1]). Auch ist klar, wie sehr hier Irenäus und Justin übereinstimmen, denn die dabei statt findende Verbindung von einem λόγος τοῦ θεοῦ und einer ἔκκλησις τοῦ θεοῦ faßt der letztere in den prägnanten Ausdruck λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ zusammen.

Ganz irrig stellt aber Möhler die Sache dar, wenn er Patrol. S. 390 sagt: „Die Verwandluug der Substanzen selbst geschah kraft der Einsetzungsworte Christi. Von da an war nicht mehr Brod und Wein, mit denen man vorher Gott Dank gesagt hatte, sondern das Fleisch und das Blut des Menschgewordnen Gottes-Sohns selbst der erhabene Gegenstand des Opfers." Von dem Allen steht bei Irenäus kein Wort. Nach ihm sind Brod und Wein wenn sie die Ekklesis empfangen haben, nicht mehr gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Wein, sondern Leib und Blut Christi, und zwar für den Zweck der Nießung, nicht aber eines neuen Opferns. Mit der Ekklesis hat das Opfern sein Ende erreicht (τὴν προσφορὰν τελέσαντες), nachdem es in derselben sich aus dem Dank auf Grund der Verheißung in die gläubige Bitte umgesetzt, und darin seinen wahren Höhepunct erreicht hat [2]). Denn Höheres hat die Gemeinde Gott nicht zu bringen

1) Richtig bemerkt Pfaff a. a. O. pag. 125: id unum hic monemus, corpus et sanguinem Christi in eucharistia non sisti praesentia vi ἐκκλήσεως nostrae insita quadam et magica, quod absit; sed his precibus nostris Deum moveri, ut juxta promissionem suam omnipotente sua virtute (suo verbo würde ich sagen) quam λόγον Irenaeus vocat, externam terrenamque substantiam panis et vini cum corpore et sanguine Jesu Christi uniat.

2) Vrgl. Pfaff a. a. O. pag. 124: Pone enim, ita vertendum esse: *et postea oblationem perficientes vel celebrantes*; — nihil hinc concludi aliud potest, quam oblationem consecratione perfici, aut praecipuam ejus partem consecrationem esse,

als ein im Glauben gehorsames und empfängliches Herz, als jenen so wenig erkannten und so viel geschmähten nackten evangelischen Glauben, der nichts siehet und verspüret, aber festhält an Gottes Verheißung und Zusage, und ohne den die Kirche im Grunde doch kein Abendmahl feiern kann; denn eben bei der Weihung wie beim Genuß der Abendmahlselemente hat derselbe sein Wesen und seine Kraft insonderheit zu beweisen. Darum hat von da an die feiernde Gemeinde nicht mehr zu geben, zu opfern, sondern nur zu empfangen und zu achten, daß sie würdig empfange. Denn Gott, dem überhaupt allein das Geben zukommt, will ihr nun geben seiner Gaben höchste und heiligste.

So bezeugt es uns auch Irenäus, indem er in jenem Fragment den Inhalt der Ekklesis dahin bestimmt: *καὶ τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν* [1]. Die Anrufung bezog sich also sowohl auf die Gaben als auch auf die Empfänger, so daß zwischen der Weihung und der Nießung der Gaben nichts anderes, nicht etwa eine abermalige Opferung derselben dazwischenlag, sondern nur ein Gebet um Heiligung der Empfänger zum gesegneten Genuß. Die Weihung hatte keinen andern Endzweck, als den des Ge-

quia dona eucharistica per consecrationis verba Deo sanctificanda offerantur.

1) Vrgl. Constitt. App. VIII, 12 (Cotel. pag. 403): *ὅπως ἀποφήνῃ (τὸ ἅγιον πνεῦμα) τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι .... ζωῆς αἰωνίου τύχωσι κτλ.*

nußes der Gaben: ἵνα οἱ μεταλαβόντες κτλ; zu welchen Worten auch schon Pfaff (pag. 130) richtig bemerkt hat, daß sie beweisen: ἐπίκλησιν sanctificationem tum symbolorum externorum, tum accipientium respicere. Beides schließt auch schon das ἀποφαίνειν in sich. Denn der liturgisch ausgeprägte Sinn dieses Ausdrucks, den die Liturgien synonymisch mit ἀναδεικνύειν, τελειοῦν, ποιεῖν gebrauchen [1]), umfaßt sowohl das Aufdecken, Aufweisen, als das Hervorbringen und Fertigmachen. Die Kirche ruft den heiligen Geist herab, auf daß er das Brod und den Wein den Genießenden als Leib und Blut Christi aufweise, aber nicht bloß subjectiv, sondern dadurch, daß er die Elemente auch wirklich dazu mache, als was sie gelten sollen, zu Leib und Blut Christi; letzteres aber wiederum nicht durch Verwandlung derselben, von der Irenäus nichts weiß, sondern — wie dieser ausdrücklich *adv. haer.* IV, 18. §. 5 lehrt — durch eine ἕνωσις der δύο πραγμάτων, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, des Brodes und Weins mit dem Leibe und Blute Christi [2]). Es liegt mithin in dem ἀποφαίνειν, wie Höfling a. a. O. S. 103 richtig sagt, der Begriff einer Einwirkung des heiligen Geistes nicht blos auf die Substanz des Brodes und des Weines, sondern auch auf den Glauben und auf den Geist der Empfangenden. Demgemäß enthielt auch die Ekklesis neben der Bitte um Heiligung der Gaben durch Erfüllung der sacramentlichen Verheißung an denselben, die andere und eng mit jener verbundene um Heiligung der Empfänger in dem Glauben, dem die sacramentliche Speise sich als Christi Leib und Blut aufweist,

1) Vrgl. Renaudot liturgg. orientt. collectio. Tom. I Paris 1715. pag. 241; Pfaff a. a. O. pag. 126; v. Drey neue Unters. über d. Constitut. u. Kan. der Apostel. 1832. S. 110 Anmerk.

2) S. Thiersch a. a. O. S. 55 ff., dessen Erklärung dieser Stelle ich für die allein richtige halte.

der sie als das erglaubt, was sie ist, und der allein dieselbe [1]) zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben genießt.

Wir haben in unsrem Fragment das erste Zeugniß für jene ἔκκλησις oder ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, die später zu einer der Hauptdifferenzen in den Streitigkeiten zwischen der römischen und der griechischen Kirche gemacht worden ist. Bei dem historischen Weg, den wir verfolgen, haben wir hier nicht auf jene Streitfrage einzugehen. Wenn man aber in der Erwähnung jener Ekklesis mit einen Grund gegen die Echtheit unsres Fragments sehen zu müssen gemeint hat, da sie sich erst wieder in den Constitt App. und bei Cyrill von Jerusalem findet, so sei hier nochmals auf die Stelle *adv. haer.* I, 13 §. 2 verwiesen, aus der sich unabhängig von dem Fragment deutlich ergiebt, daß zu jener Zeit schon ein λόγος τῆς ἐπικλήσεως bei der Consecration gebräuchlich gewesen, dem die sacramentliche Wirkung bei der Abendmahlshandlung zugeschrieben wurde, und den auch die Häretiker aus der kirchlichen Praxis in die ihrige hinübergenommen hatten [2]).

Vergleichen wir nun dies Resultat mit dem aus dem Justin gewonnenen, so stimmen unsre beiden alt-katholischen Väter in ihren Aussagen über den eucharistischen Gebetsact vollkommen überein, nur daß Irenäus in erwünschter Weise da erklärend und vervollständigend eintritt, wo jener sich unbestimmter und mehr nur andeutend äußert. Nach Beiden bestand diese Handlung, die προσφορὰ, aus zwei innig verbundenen Acten: 1) aus einer allgemeinen Lobpreisung für die Schöpfungsgaben Gottes, die ihre symbolisirende Verleiblichung

---

1) Ueber den hierbei von Irenäus gebrauchten, auffallenden aber doch erklärbaren Ausdruck „τὰ ἀντίτυπα“ vrgl. Pfaff pag. 130 ff. und Höfling S. 106 ff.

2) Vrgl. auch Pfaff a. a. O. pag. 64 ff.

in der Darbringung der primitiae creaturarum hatte, von der sie begleitet war; und 2) aus der specifischen Eucharistie und Sanctification, die in einer fortgesetzten Danksagung bestand mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Stiftung des Abendmahls (den λόγος ϑεοῦ), und die sich auf Grund dieses Wortes zu einer Bitte (ἐπίκλησις, ἔκκλησις) um Herabsendung des heiligen Geistes entwickelte, des Inhalts: daß er sowohl die Gaben, sie heiligend für den Dienst der verheißenen schöpferischen Gnade, zu Trägern von Christi Leib und Blut mache, als auch die Empfänger zu würdigem und gesegnetem Genuß der sacramentlichen Speise heilige; — denn darauf, und darauf allein, war die Absicht der ganzen Handlung gerichtet, diesem Moment strebte sie als ihrem letzten und eigentlichen Ziele zu.

Das Verhältniß, in welchem diese beiden Acte zu einander stehen, ist zwar an sich klar, denn es findet augenscheinlich ein Fortschritt, eine Steigerung statt vom Allgemeinen zum Besonderen, von dem Gebiet der Schöpfung zu dem der Erlösung; eine Steigerung ferner, die nicht darnach aussieht, aber nach der rechten, christlichen Herzensstellung zu Gott (Ps. 51, 19; Jes. 57, 15), dennoch eine solche ist: vom Lob zum Dank, und von dem Dank zur Bitte. Aber Irenäus bestimmt das Verhältniß beider Acte noch näher. Er sieht in ihnen eine Kundgebung nicht bloß der Gemeinschaft, sondern auch der Vereinigung, in welche Gott sich sowohl zu den creatürlichen Elementen des Brods und Weins, als auch zu den empfangenden Gläubigen durch das Abendmahl gesetzt hat. Denn so heißt es in jener, schon theilweise citirten Stelle, die wir schließlich hier vollständig mittheilen (IV, 18. §. 5): Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus

rebus constans, terrena et caelesti: sic et corpora nostra percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia [1])

Wir haben hier in nuce den Verlauf der ganzen Abendmahlshandlung: das offerre und praedicare [2]), dann die invocatio und Consecration, endlich das percipere mit seiner Segens-Wirkung. Doch der Satz, auf den es uns ankommt, ist der erste. Hier sagt Irenäus, wenn wir seine Anschauung im Zusammenhange auffassen, wir bringen Gott dar was sein ist, indem wir im Unterschied von den Gnostikern glauben und lehren, daß eine *κοινωνία*, ja eine *ἕνωσις* besteht zwischen Leiblichem und Geistigem, Irdischem und Himmlischem, Menschlichem und Göttlichem. Denn nicht nur besteht kraft der Schöpfung eine allgemeine Gemeinschaft zwischen Gott und allem Geschaffenen, sondern um unsrer Erlösung willen ist der ewige *λόγος* auch eine Vereinigung mit der Creatur eingegangen, indem er unser Fleisch an sich genommen. Auf dieser doppelten Basis und selbst die innere Beziehung und Gemeinschaft von Schöpfung und Erlösung bezeugend, ruht die eucharistische *προςφορά*. Die *κοινωνία* setzt sie voraus und verkündigt sie in der Lobpreisung, die *ἕνωσις* in dem folgenden

---

1) *Προςφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς* (entsprechender-, übereinstimmenderweise) *κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες* (*καὶ ὁμολογοῦντες*) *σαρκὸς καὶ πνεύματος* (*ἔγερσιν*). *Ὡς γὰρ* (*ὁ*) *ἀπὸ γῆς ἄρτος, προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς* (*εἰς αἰῶνας*) *ἀναστάσεως ἔχοντα.* Ueber die Textbeschaffenheit und den Sinn dieser Stelle zu vergleichen Stieren pag. 618 Anmerk. 1, Thiersch a. a. O. S. 45 ff., und Höfling a. a. O. S. 93 ff.

2) Bei Cyprian *Epist.* 75 (Firmiliani) ist ebenfalls von der solita praedicatio bei der Consecration die Rede.

Dank= und Bittgebet. In dem letzteren erbittet darum und erwartet der Glaube an die Thatsache der Menschwerdung und an das Thatwort der Stiftung des Herrn, die ἕνωσις des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein für die Nießung, und durch diese wiederum jene ἕνωσις Christi mit den Genießenden, in welcher nicht nur ihre Seelen mit ihm vereinigt, sondern auch ihre Leiber seiner ἀφθαρσία theilhaftig und der künftigen ἀνάστασις vergewissert werden.

Auf solche Weise sieht sich die Gemeinde bei ihrer eucharistischen Feier mitten unter die großen Thaten Gottes versetzt. Die schaffenden wie die erlösenden, die schon geschehenen wie die erst verheißenen, die für uns vollzogenen wie die in und an uns sich vollziehenden, — sie alle haben für die gottesdienstlich versammelte Gemeinde ihren verknüpfenden Mittelpunct in der Eucharistie, die sie einerseits erst ermöglichen und verwirklichen, andrerseits für ihre eigene zukünftige Erfüllung sich voraussetzen. Und sie alle werden hier nicht bloß gelehrt, sondern thatsächlich im Vollzug bekannt, und ebenso thatsächlich erlebt und erfahren. Denn diese heilige Handlung ist zugleich eine Thatwirkung des fleischgewordnen λόγος in der Gemeinde, und ein Thatbekenntniß ihres Glaubens an die in seiner Person schon vollzogene und für die Seinen verbürgte κοινωνία und ἕνωσις von Himmel und Erde, Gott und Mensch. Ja die ganze christliche Welt= und Geschichts=Anschauung spiegelt sich wie in einem Brennpunct in dieser einfachen Handlung, so wie der Glaube der alt=katholischen Kirche sie erfaßte. Obgleich allein nach innen gekehrt und nur auf Selbsterbauung gerichtet, schließt die Christengemeinde hier doch thatsächlich jede Art dualistischer oder pantheistischer Weltbetrachtung aus ihrer Mitte aus. Denn was sie im Abendmahl bekennt ist weder trennende Scheidung oder Spannung des Himmlischen und Irdischen, noch absorbirende Vereinerleiung von Beiden, sondern mit Bewahrung des Unterschiedes eine κοινωνία, die die Möglich=

keit und Vorbedingung der ἕνωσις, und eine ἕνωσις, die die Wahrheit, Wirklichkeit und Vollendung der κοινωνία ist. Und so hat sie es auch steigernd, ohne alle Reflexion, allein an der Hand der Thaten Gottes, in ihrer Abendmahlsliturgie durchgeführt.

Denn in ihrem Lobe ausgehend von der in der Schöpfung sich manifestirenden κοινωνία Gottes und aller Creatur, bringt sie die Repräsentanten alles Geschaffenen ihm dar; erhebt sich zugleich mit denselben ferner zum Dank für die in Christo geoffenbarte persönliche ἕνωσις; und erbittet im Glauben an seine Stiftung die sacramentliche ἕνωσις für die creatürlichen Elemente; — Alles jedoch nur, um durch Empfang und Genuß der letzteren, worauf es ihr allein ankommt, der geist-leiblichen, mystischen ἕνωσις der Gläubigen mit Christo theilhaftig zu werden, und dadurch ihrer zukünftigen vollendeten und verklärten ἕνωσις entgegen zu harren, für welche sie in dem sacramentlichen Genuß das reale Unterpfand und Angeld zu empfangen gewiß ist. So ist ihr die Eucharistie, wie Irenäus oben schon andeutete, ein Mahl des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung der Christen; ein Thatbekenntniß von der Schöpfung und Erlösung der gesammten Welt der Natur und des Geistes in Christo, und von der Heiligung und Vollendung der Gläubigen in der sacramentlichen Vereinigung mit ihm, ihrem gottmenschlichen Herrn und Haupt.

Vierter Abschnitt.

Gesammtergebniß.

Blicken wir zurück auf diesen einfachen und schönen altkatholischen Gottesdienst, um uns sowohl sein Wesen überhaupt, als speciell den Charakter und die Anordnung seiner Liturgie zu vergegenwärtigen, so können wir das bezügliche Ergebniß unsrer Untersuchung in folgende Sätze zusammenfassen.

1. Dieser Gottesdienst verleugnet noch an keinem Puncte und in keiner Weise seine apostolische Herkunft; er bewahrt den genuin-christlichen Charakter durchaus und ungetrübt. Das gilt zuvörderst von seinem Dasein überhaupt. Nicht als eine isolirte, neben dem sonstigen christlichen Leben einhergehende Bethätigung und Erscheinung tritt er auf; sondern mitten aus dem Leben der Gemeinde geht er hervor, verwachsen mit jenem wie mit dieser. Denn das ganze Leben selbst wird betrachtet und gelebt als *ein* Gottesdienst, dessen Sammel- und Höhepunct der öffentliche Gemeindegottesdienst ist, in welchem sich jenes Leben auf die vollendetste Weise auswirkt, und der wiederum erhaltend und fördernd auf dasselbe zurückwirkt. Selbst die Abendmahlshandlung ist diesem Zusammenhange nicht entnommen, indem sie noch einfach und apostolisch als eine Mahlzeit der Christen, aber als die heilige *κατ᾽ ἐξοχὴν* angesehen wird (daher auch *κοινος ἄρτος*).

2. Darum ist er auch gleich weit entfernt wie von der falschen, nomistischen Aeußerlichkeit, von dem *opus operatum* eines ceremonial-gesetzlichen Opfer- und Priester-Cultus, — so von der spiritualistischen Innerlichkeit, der vermeintlichen Geistlichkeit einer schwarmgeisterischen *ἐθελοθρησκεία*. Er beruht auf einer freien, heilspsychologischen und heilsökonomischen Nothwendigkeit. Darum ist er eben so sehr ein innerer als ein äußerer: ein wahrhaft innerlicher Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit [1]), und ein Gottesdienst im Gehorsam des Glaubens an Gottes Stiftungen und Ordnungen. Als solcher giebt er sich gleichmäßig kund, ob wir nun auf seine Substanz, oder auf sein Subject, oder auf seine Form sehen.

3. Der substanziellen Beschaffenheit nach ist er zwar durch und durch sacrificieller Natur, eine *προσφορὰ* von Psalmen, Gebeten und Almosen, von Bekennen, Loben und Danken, und er ist das sowohl im Darbringen als auch in dem Empfangen, ja das letztere ist ihm der christlichen und Gott gefälligen Opfer höchstes. Aber theils ist dies *sacrificium* an keinem Punct ein rein äußeres, oder verdienstliches, oder gar expiatorisches, sondern immer Ausdruck des Innern, ein geistliches Selbstopfer der schon durch Christum versöhnten Herzen im Glauben, in der Liebe, in der Hoffnung; theils — und das ist sehr beachtenswerth — entwickelt sich dasselbe immer nur an der Selbstdarbietung und Selbstmittheilung Gottes in Christo durch das Wort und die Sacramente. Diese Träger und Mittel göttlicher Gnade bilden die beiden Centralpuncte des zweigetheilten Cultus. An ihnen und nach dem Maaße derselben entzündet und entfaltet sich erst der sich und das Seine Gott

1) Epist. ad Diognet. Cap. 6: *καὶ χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.*

hingebende Glaube der Christen, mit seiner Liebe und seiner Hoffnung und ruht nicht eher, als bis seine κοινωνία mit Gott und den Brüdern zur ἕνωσις geworden und er das Siegel seiner Hoffnung empfangen in der sacramentlichen Nießung. Jenes ist wieder die heilspsychologische, dies die heilsökonomische Wahrheit des substanziellen Gehalts aller Acte dieses Cultus. Er ist wesentlich die Einheit eines sacramentalen, die Gnadengüter Gottes verwaltenden, und eines sacrificiellen, sie mit Dank und Bitte begleitenden, begehrenden und empfangenden Thuns; und als solcher, reiner Ausdruck des wahren, apostolisch-christlichen Glaubens.

4. Diese Wahrheit giebt sich auch kund in der Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit des Handelns im Cultus. Das Subject desselben ist die Gemeinde als εἷς ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ. Doch nicht als unterschiedslose Masse, sondern als ein durch Aemter und Gaben gegliedertes und geordnetes Ganzes. Sie ist durch Christum, den Hohenpriester, das priesterliche Gottesgeschlecht, das keines andern vermittelnden Priesterthums bedarf. Aber sie hat Träger des Amts am Wort und den Sacramenten. Diese sind die Vorsteher und Leiter des Gottesdienstes: vorwiegend thätig in allen Acten, besonders in der Predigt des Worts und Verwaltung des Abendmahls; aber in keinem allein thätig, denn die Gemeinde betheiligt sich auch äußerlich an jedem Act, selbst an dem der Consecration.

5. Endlich erweist sich diese Wahrheit, Innerlichkeit und Gemeinsamkeit des Gottesdienstes auch in der Freiheit, Einfachheit und Klarheit der Darstellungsform. Diese ist zwar keine willkührliche, sondern eine durch das Geistesgesetz des christlichen Cultus, durch die unveränderliche Natur seiner Handlungen und durch die geschichtliche Tradition gegebene, aber dennoch keine gesetzlich vorgeschriebene, oder schon buchstäblich formulirte. Sie ist Sache der Freiheit. Ja wir glauben uns nicht zu täuschen, wenn wir mit Pfaff (a. a. O.

S. 371) annehmen, daß im Verlauf der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts namentlich der Gebetsdienst, besonders bei der Abendmahlshandlung, in Verhältniß zum apostolischen Zeitalter eine beträchtliche Erweiterung erfahren hat (vrgl. das ἐπὶ πολὺ bei Justin). Dennoch hat die letztere der Einfachheit keinen Eintrag gethan. Von jener gemachten und aufgetragenen, prunkvollen Feierlichkeit, wie sie die Arcandisciplin mit sich führte, findet sich noch keine Spur. Sie ist auch mit dem, was wir im ersten Punct bemerkt haben, unvereinbar. Jetzt trägt der Gottesdienst noch den Stempel apostolischer Einfalt, darum auch der Klarheit in der Form. Denn überall, von Anfang bis zu Ende, ist das Wort, das verständlich und laut gesprochene Wort, das Hauptmittel der Darstellung; das Symbol tritt durchaus in den Hintergrund, und ist auf die einfachsten und natürlichsten Aeußerungen, wie z. B. das Stehen beim Gebet beschränkt.

Wenden wir uns nun speciell zur Liturgie, zur Anordnung und Abfolge ihrer Theile, um daraus die Grundzüge ihrer Idee zu erkennen.

6. Das Schema der Gottesdienstordnung ist ein einfaches und klares:

I. Der homiletische Theil.
  1. (Psalmengesang).
  2. Schriftlection und paränetische Predigt.
  3. Allgemeines Gebet mit Fürbitte, vom versammelten Volk gehalten.

II. Der eucharistische Theil.
  1. Die Vorbereitung: a. Der Bruderkuß. b. Die Gemeinde-Oblation und die Aufstellung von Brod und Wein.
  2. Der sacrificielle Gebets-Act (προςφορα im weitern Sinne), gerichtet an Gott den Vater und vollzogen

von dem Vorsteher unter stetiger Mitbetheiligung der Gemeinde.

a. Allgemeines Lobgebet für die Wohlthaten der Schöpfung und die Gnade der Erlösung (erste Anamnesis), das wahrscheinlich schon mit dem seraphischen Hymnus schloß (die προςφορὰ im engern Sinne).

b. Specifisches Dank- und Bitt-Gebet (εὐχαριστία), Weiheact, der — wenigstens später — mit dem Weihnachtshymnus und dem Hosianna schloß.

1. Dank für das durch Christum vollbrachte Werk der Erlösung und besonders für die Einsetzung des heiligen Abendmahls (zweite Anamnesis).

2. Bitte um Erfüllung der Verheißung (ἔκκλησις) durch Herabsendung des heiligen Geistes:

α) zur Heiligung der Gaben (Consecration),

β) zur Heiligung der Empfänger (dritte Anamnesis?).

3. Die sacramentliche Nießung.

a. Austheilung und Empfang der Gaben.

b. (Schlußgebet. Segen).

7. In dem ersten Theil bewegt sich Alles um die Lection, mehr noch um die Predigt des prophetischen und apostolischen Worts. Denn diese, nicht aber jene ist dem Vorsteher zugewiesen [1]). Der ursprüngliche, missionirende Charakter dieses Theils ist nach Maaßgabe der Umstände, die den ganzen Gottesdienst zu einem nach außen abgeschlossenen gemacht haben, insofern noch bewahrt, als die Gemeinde in der Predigt und im Gebet theils sich selbst als eine werdende ansieht, die der Unterweisung und Mahnung, der Strafe und

1) Beachtenswerth ist, wie sich später das Verhältniß umkehrte, indem mit dem Bibelbuch, in dem Maaße als man die Tradition über die Schrift stellte, im Gottesdienst immer mehr eine äußere, prunkhafte Verehrung getrieben wurde, während die Predigt, das verbum praedicatum et auditum, fast ganz verstummte.

Tröstung aus Gottes Wort bedarf, theils aber auch durch die Fürbitte für die Obrigkeit und die Feinde und die ganze Welt, noch immer ihren universalen Charakter bewahrt und ihren Missionsberuf nach Möglichkeit auch mittelst des Cultus ausübt.

8. So vorbereitet und geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet, schickt sie sich an das Abendmahl zu feiern. Der gesteigerten Intensität und der Exclusivität der göttlichen Gnadenmittheilung, wie sie in dem Verhältniß des Sacraments zum Worte Gottes gegeben ist (als einer Handlung Christi, in der er ausschließlich gegenwärtig und wirksam ist als Haupt seines Leibes, der Gemeinde der Gläubigen, während er in seinem Wort sich aller Welt insgesammt als der Weltheiland kund giebt, und nur kund giebt) — diesem Verhältniß entspricht das eigenthümliche Wesen des zweiten Haupttheils, verglichen mit dem des ersten.

9. Dort hat die Gemeinde gehört, gelehrt, gebetet, hier steigert sich der Gottesdienst zur Handlung. Der Abendmahls-Cultus ist ihr nicht bloß Feier, Anbetung — wie jetzt so oft behauptet wird — sondern Beides nur als Handlung. Sie thut, wie der Herr zu thun geboten. Sie handelt in dem gegenseitigen sich Anerkennen (durch den Bruderkuß) und dem Darbringen, in dem Bekennen und Consecriren, in dem Essen und Trinken. Und zwar handelt sie hier als die gewordene und seiende, als die um des vernommenen und aufgenommenen Wortes willen reine und relativ vollkommene Gemeinde. Die Handlung geschieht als von würdigen Priestern (Justin), als von freien Kindern Gottes (Irenäus). Darum ist aber auch sie hier exclusiv, wie die Sacraments-Gnade, die sie verwaltet und begehrt. Sie verweigert die communio den Unwürdigen, um das Band der Gemeinschaft mit Christo und untereinander wahr, innig und fest zu ziehen und zu bewahren (Justin). Sie schließt aus, weil sie so stark einschließt.

10. Die Handlung ist einerseits eine symbolische. Denn

Brod und Wein sind zunächst Zeichen der innern Oblation, der Hingabe der Gläubigen an Gott und die Brüder. Wie aber diese Hingabe keine eigenmächtige ist, sondern eine durch die Selbsthingabe und das Versöhnungsopfer Jesu Christi begründete und bedingte, so stellt sich dasselbe Verhältniß auch an den Zeichen dar. Diese sind nicht willkührlich gewählte, sondern sind zugleich ferner die von Christo eingesetzten Zeichen seines Versöhnungsopfers. Endlich sind sie auch, nach dem Vorgange des Apostels Paulus (1 Corinth. 10, 17), von jeher in der Kirche angesehen worden als ausdrucksvolle Zeichen der Einheit und Gemeinschaft der Gläubigen, die vorzugsweise in dem Abendmahl bethätigt, genährt, gestärkt wird. Dem entspricht auch die dreifache *ἀνάμνησις* (commemoratio), die hier unter Lob und Dank und Bitte begangen wird: die *ἀνάμνησις τῆς τροφῆς, ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς* (des Werks der Schöpfung, aus welchem die Oblationen genommen sind); die *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* des Herrn und seiner Stiftung (des Werks der Erlösung, für welches die Oblationen bestimmt sind); und die *ἀνάμνησις* der Abendmahlsgenossen und aller gläubigen Brüder (des Werks der Heiligung, zu welchem die Oblationen als genossene dienen sollen) [1]).

11. Andrerseits ist kein Moment der Handlung nur Symbol; ein jedes ist zugleich Wesen und Realität, und zwar nicht neben und außer den Zeichen, sondern in und mit ihnen und durch dieselben. Denn in diesen Oblationen symbolisirt die Gemeinde nicht nur ihre Liebe zu den Brüdern, sondern sie speist und tränkt die Bedürftigen auch wirklich mit ihnen. Eben so bezeichnet Christus nicht bloß mit diesen Zeichen sein Versöhnungsopfer, sondern giebt in ihnen auch wirklich den

---

1) Auch diese ist bei Justin und Irenäus angedeutet, obgleich nicht so hervorgehoben wie die beiden anderen.

Genießenden seinen geopferten Leib und sein vergossenes Blut zu essen und zu trinken. Ferner will die Gemeinde durch die Oblationen ihre gänzliche Hingabe an Gott nicht nur versinnbildlichen, sondern sie bethätigt dieselbe grade in ihnen aufs Höchste, indem sie sie im Glauben an Gottes Wort und Verheißung hingiebt zum sacramentlichen Dienst, um sie als das Brod und den Wein zu empfangen und zu genießen, die Leib und Blut Christi sind, und eben in dieser mündlichen Nießung selbst die intensivste Herzenshingabe an Gott zu beweisen. Darum stellt sie endlich auch durch diesen Act der Nießung die Gemeinschaft aller Gläubigen nicht bloß symbolisch dar, sondern in ihm als solchem vollzieht sie dieselbe, und er selbst ist ihr ein solcher, der allein die wahre und volle Gemeinschaft bewirkt, stärkt und erhält; denn sie Alle, theilhaftig geworden eines Brods und eines Kelchs, sind und werden eben durch ihn Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist.

12. So decken sich in dieser Handlung Symbol und Sache, Bezeichnendes und Bezeichnetes vollkommen und in jedem Punct. Das Innerlichste des Gottesdienstes ist hier scheinbar ganz äußerlich, sinnlich geworden; aber das Aeußerliche ist ganz und gar in den Dienst des Innerlichen gezogen, zum Träger und Vehikel desselben gemacht, voll Geist und voll Leben. Darum konnte Irenäus mit Recht seine feste Position im Abendmahlsact nehmen, und von da aus dem Gnosticismus opponiren. Denn diese Handlung ist ein Thatzeugniß der Kirche gegen jedweden gnostischen Dualismus und Pantheismus. Sie lehrt nicht blos, sondern sie vollzieht und lebt hier thatsächlich — wie Irenäus es ausdrückt — die *κοινωνια*, ja die *ἕνωσις ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου*.

13. In der Handlung selbst ist deutlich eine heilspsychologisch wahre und richtige Steigerung zu erkennen, eine immer mehr sich aufschließende, von dem Opfer zu dem Gehorsam, der besser ist denn Opfer, fortschreitende Empfänglichkeit und

Bedürftigkeit. Denn von der äußern Darbringung der Gemeindegaben, die doch keine bloß äußere sein soll, steigt sie auf zum Loben, und von da zum Danken, in Beiden die *κοινωνία* bezeugend und ausdrückend. Weiter vertieft sie sich im Gehorsam des Glaubens zum Bekennen und zum zuversichtlichen Bitten um die verheißene ἕνωσις für die Elemente und für die Empfänger; bis sich diese selbst vollzieht in der gläubigen sacramentlichen Nießung, die den eigentlichen und alleinigen Ziel und Strebepunct der ganzen Handlung bildet.

14. Aber diese sich steigernde Darbringung ist wie in ihrer Wurzel, so an jedem Punct ihrer fortschreitenden Entfaltung keine eigenmächtige, weder auf sich selbst sich stützende, noch aus eignen Mitteln sich aufschraubende Selbsterhebung. Sie thut keinen Schritt vorwärts ohne sich ihrer Berechtigung und Ermächtigung von Gottes wegen bewußt und gewiß zu sein. Die Darbringung entwickelt sich, rankt sich empor nur an der Geschichte der großen Thaten, Stiftungen, Verheißungen Gottes: der Schöpfung und Erhaltung der Welt; der Menschwerdung des Logos und der Erlösung durch ihn; der Gründung, Erhaltung und dereinstigen Vollendung seines Leibes, der Kirche Christi auf Erden [1]).

15. Darum ist auch der alt-katholischen Kirche, nach dem übereinstimmenden Zeugniß schon des Ignatius, mehr noch des Justin und des Irenäus, das Abendmahl der Act im Cultus, in welchem sich ihr ganzes Glaubensbewußtsein concentrirte und objectivirte. In ihn legt sie ihren ganzen und vollen explicirten Glauben hinein; er ist der zusammen-

1) Daraus erklärt sich, wie später, besonders im Orient, die Liturgie des Gottesdienstes die Gestalt einer historischen, liturgisch-dramatischen Aufführung der Geschichte und namentlich der Leidensgeschichte annehmen, und wie sich wiederum an diese die Anschauung von einer wirklichen Wiederholung des Opfers Christi in der Messe ansetzen konnte.

haltende Schlußstein und der aufschließende Hauptschlüssel zu ihrem Glaubensbekenntnisse, das sie hier thatsächlich und positiv, — nicht polemisch, denn sie ist hier ganz nach innen gerichtet — ausspricht. Man vergegenwärtige sich nur, wie innig und fest den beiden genannten Vätern die Abendmahlshandlung mit dem Glauben an Gott den Schöpfer, an die Menschwerdung und Erlösungsthat Christi, an seine Kirche, ihren Bestand und ihre Zukunft, verwachsen ist, und welches Licht sich ihnen von dort aus über denselben verbreitet [1]).

16. Vorzugsweise aber breitet sich der alt-katholischen Abendmahlshandlung unter und empfängt in ihm seinen concreten Ausdruck und seine Besiegelung der specifische und gemeinsame christliche Glaube der Kirche, d. h. ihr Glaube an die geschichtliche Thatsache der Fleischwerdung des Sohnes, und der Welterlösung, die er durch sein einmaliges und ewiges Versöhnungsopfer vollbracht; und an die fortwährende Thatsache der realen sacramentlichen Gnadengegenwart und der Wirksamkeit des erhöhten Christus in seiner Gemeinde der Gläubigen auf Erden und im Himmel, die er als Haupt seines Leibes mit sich selbst und seinen Kräften der zukünftigen Welt erfüllt, sündenvergebend

---

1) Irenäus *adv. haer.* IV, 18. § 5: *ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη* (die Lehre der Kirche im Gegensatz zu der der Gnostiker) *τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία* (*πάλιν*) *βεβαιοῖ τὴν γνώμην.* — Vrgl. auch III, 18. § 2. 3; IV, 33. § 2; V, 2. § 3. In den spätern Abendmahlsliturgien, besonders in der der Constitt. App., sind auch diese drei Grundbestandttheile des christlichen Glaubensbekenntnisses sehr ausführlich und bestimmt der Reihe nach entwickelt: 1) die Schöpfung mit den Machterweisungen Gottes des Vaters im alten Bunde — in dem einleitenden Lobgebet bis zum Sanctus (Cotel. pag. 399 — 402); 3) die Erlösung durch den Sohn — in dem darauf folgenden Dankgebet bis zu den Einsetzungsworten (S. 402 — 403); 3) die Heiligung durch den h. Geist — in dem Consecrationsgebet, von der Epiklesis bis zur Distribution (S. 403 — 404).

und lebengebend, die er mit seinem Leib und Blut nährt, die er erhält und regiert und ihrer einstigen Vollendung entgegenführt. Es ist der Glaube an den in seiner Kirche wahrhaftig gegenwärtigen und wirksamen Christus, — „bis daß er kommt.“ (1 Cor. 11, 24) [1]).

17. Doch so reich entwickelt auch schon der Cultus im Verhältniß zum apostolischen Zeitalter ist, so klar und bestimmt sich das Bewußtsein von seinem Wesen und Zweck positiv und negativ namentlich auch im Gegensatz zum alttestamentlichen Opferdienst ausspricht, und so gewiß nun schon die bestimmte, natürliche Ordnung und Abfolge seiner Acte unabänderlich und mit allgemeiner Uebereinstimmung feststeht, dennoch stoßen wir so wenig auf eine Spur einer gesetzlichen oder mysterienartigen Anschauung und prunkvollen Darstellung desselben, daß seine innere Geistes-Verwandschaft mit dem apostolischen, und seine große Verschiedenheit von dem späteren, gesetzlich-katholischen Gottesdienst in die Augen springt. Das zeigt sich nächst der schon oben hervorgehobenen innigen Verflechtung des Cultus mit dem allgemeinen Leben der Christen, besonders in der gleichen Berechtigung, die dem homiletisch-didaktischen und dem eucharistisch-mystischen Element des Gottesdienstes eingeräumt wird, und namentlich in der Auffassung der Abendmahlshandlung. Hier liegt der wesentliche Unterschied offen zu Tage. Sie wird zwar als ein Opfer bezeichnet, aber nur als ein mit dem Almosenopfer verbundenes,

---

1) Die späteren, von dem Typus der gesunden, apostolischen und kirchlichen Lehre sich entfernenden, irrigen Anschauungen wie von der Person Christi, so von dem Wesen der Kirche, mußten darum beide, nach ihrer innigen Zusammengehörigkeit, von entscheidendem Einfluß auf die Abendmahlslehre und-Handlung sein, und sind es auch gewesen. Treffend hat dies namentlich in Beziehung auf die Lehre von der Kirche angedeutet Bunsen: Hippolytus I, S. 399 ff.

einzigartiges, und eigenthümlich motivirtes Gebetsopfer. Eben so wird zwar die Consecration in ihrer Bedeutung erkannt, aber weit entfernt diesen Moment schon als Culminationspunct der Handlung anzusehen und zu isoliren, strebt der Gottesdienst ausschließlich der Communio zu, um deren willen die Oblation und Benediction der Elemente allein geschieht. In der sacramentlichen Nießung liegt der ganze Schwerpunct des Cultus. Darum zielt er auch endlich auf eine mystische ἕνωσις, aber nicht sofern diese in den Elementen, sondern nur sofern sie durch den Genuß derselben in der geist-leiblichen Vereinigung des Herrn mit seiner Gemeinde zu Stande kommt. Nicht also auf die Handlung als solche, auch nicht auf diejenige, die an den Elementen vollzogen wird, kommt es diesem Cultus an, sondern auf die Personen, auf die persönliche Gemeinschaft der Gläubigen mit dem leibhaftig gegenwärtigen, gekreuzigten und auferstandenen Christus und untereinander, die zu bezeugen, zu vermitteln und zu nähren jene dienen soll.

Zweite Hälfte.

Der alt-katholische Gemeinde-Gottesdienst in seinem zweiten Jahrhundert.

Fünfter Abschnitt.

Tertullian und Cyprian [1]).

Einleitendes.

Unter den späteren Zeugnissen aus der alt-katholischen Periode, giebt es, mit Ausnahme der älteren Bücher der apostolischen Constitutionen, keine anderen, die uns so wichtige Aufschlüsse und auch ein verhältnißmäßig so reiches Material für unsren Zweck darbieten, als die Schriften der beiden nordafrikanischen Väter: Tertullian und Cyprian. Zum Theil bestätigen und ergänzen sie das gewonnene Resultat; zum Theil führen sie uns in eine neue Welt ein. Von überwiegender Bedeutung ist uns unter beiden Tertullian. Denn

---

1) Ich habe in diesem Abschnitt zugleich die bezüglichen Aeußerungen der beiden gleichzeitigen alexandrinischen Väter, des Clemens und des Origenes, herbeigezogen und wo gehörig eingeschaltet. Denn beide bieten für den Zweck dieser Arbeit zu wenig Eigenthümliches, als daß ich ohne Nachtheil für die Uebersichtlichkeit und den Zusammenhang der Darstellung ihnen einen besonderen Abschnitt hätte zuweisen können.

nicht nur ist er der älteste und maaßgebende Repräsentant des lateinischen Abendlandes, der alle Anderen in seiner Zeit weit überragt, und in dem sich der entscheidungsvolle Kampf der damaligen Kirche mit dem Montanismus personificirt; sondern er nimmt auch in der Geschichte des alt-katholischen Christenthums eine entscheidende Uebergangsstellung ein. Einerseits noch zugewandt dem reineren und freieren Alt-Katholicismus, bestimmt von diesem und ihm treu anhangend, bahnt er andrerseits dasjenige Element des Katholicismus an, in welchem dieser sich dem apostolischen Geiste sichtlich zu entfremden beginnt und den von nun an sehr rasch sich entwickelnden gesetzlichen Katholicismus der folgenden Periode einleitet[1]).

Das gilt insonderheit auch vom Cultus. Der entsprechende Wendepunct desselben, von dem aus die letztbezeichnete katholische Cultusentwicklung erfolgt, fällt in das Zeitalter des Tertullian, d. h. in das Ende des zweiten und in den Anfang des dritten Jahrhunderts. Denn wiewohl uns dieser Kirchenvater eine der Justinischen Darstellung noch sehr verwandte Beschreibung des christlichen Gottesdienstes giebt, so sind doch die feinen, zum Theil kaum bemerklichen Wurzelfasern bei genauerer Betrachtung nicht zu verkennen, in denen sich, halb bewußt, halb unbewußt, jene neuen und fremdartigen Bildungen, und zwar gleichzeitig an verschiedenen, entscheidenden Puncten und scheinbar unverfänglich ankündigen, die noch ehe drei Menschenalter abgelaufen sind, ihre Blüthen und Früchte tragen und dem Gottesdienst eine ganz andere Gestalt geben, diejenige nämlich, die in der späteren römisch-katholischen Messe ihre consequente und allseitige Durchbildung und Vollendung erreicht. So stehen wir denn hier an der Schwelle einer verhängnißvollen Entwicklung. Mußten und durften wir bis jetzt mit gutem historischen Gewissen der späteren, specifisch römisch-liturgischen Anschauung

1) S. oben in der Untersuchung über die Arcan-Disciplin S. 46 ff.

und Praxis allen Boden streitig machen, so erfordert es dieselbe geschichtliche Wahrheit und Gerechtigkeit, daß wir ihr von nun an allmählig Einzelnes, wenn auch nicht zu ihrer vollen Befriedigung preisgeben. Aber sie muß sich auch den hohen Preis gefallen lassen, um den sie diesen Ruhm und Besitz erkauft. Denn was sie von diesem Cultus als ihr Erbe und Eigenthum beanspruchen kann, ist noch nicht er selbst, als solcher, sondern nur Einzelnes in ihm, gewisse, fremdartige Elemente, die zwar noch gebunden sind und überhaupt noch nicht den Gottesdienst beherrschen, die aber dennoch nur jenem beklagenswerthen Ablenken von der richtigen Spur des alten, apostolisch-katholischen Geistes und Wesens ihre Entstehung verdanken, welches jetzt auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens in merklicher Weise hie und da hervortritt, und das sich im Verlauf des dritten Jahrhunderts von den Hauptstädten aus immer weiter und allgemeiner verbreitet.

Die Zeit zwischen Justin und dem öffentlichen Auftreten Tertullians gehört zu den ruhigeren und günstigeren Epochen der Kirche des zweiten Jahrhunderts. Das gilt besonders von den beiden letzten Jahrzehnten desselben. Die Regierung des Marcus Aurelius war eine mit dem Blute der Christen reichlich gezeichnete. Sie hatten schwere Verfolgungen im ganzen Reich, in Kleinasien, Rom, Gallien, zu erdulden; und Märtyrer in so großer Zahl, wie die Kirche sie bis dahin noch nicht aufzuweisen gehabt hatte, besiegelten den Christen-Glauben mit den schwersten Leiden, mit der härtesten Gefangenschaft und selbst mit dem Tode. In solchen Zeiten, wo jeder Christ sich auf das Blutzeugniß gefaßt zu machen hatte, galt es insonderheit durch Gebet und Enthaltsamkeit sich zu rüsten, um nicht der Stunde der Anfechtung zu erliegen. Märtyrerthum und Askese bedingen sich nothwendig gegenseitig. Wir glauben darum nicht zu irren, wenn wir die kirchliche Ausbildung und allgemeine Verbreitung der stationes und jejunia, wie sie

Tertullian schon voraussetzt, vorzugsweise in diese Zeit verlegen. Sie waren aber noch Sache der Freiheit: ut cuique visum est, ex arbitrio agenda, non ex imperio; ihre Uebung war abhängig von den Nothständen, die die Christen bedrängten: in tempore pressurae et persecutionis et cujuscunque circumstantiae xerophagiis esse vivendum; und wurden in besonderen Fällen von den Bischöfen für die ganze Gemeinde angeordnet: episcopi universae plebi mandare jejunia adsolent ..... interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa (*de jejunio* cap. 9 und 13.[1]).

Beides, Märtyrerthum und Askese, das mit so großer Berechtigung und so tief ins Leben der Kirche eingriff, konnte nicht ohne bedeutsame Folgen auch für ihren Cultus sein, und ist es auch nicht gewesen, wie wir sehen werden. Dazu kam nun aber die verhältnißmäßig ruhigere Folgezeit unter der Regierung des sonst grausamen Commodus und anfänglich auch unter der des Septimius Severus. Damit war der Kirche Raum gegeben, ihre Aufmerksamkeit wieder entschiedner und ungetheilter nach innen, auf die Einrichtung und Ordnung ihres Lebens zu richten, die gesammelten Erfahrungen zu benutzen und ins Werk zu setzen, und was sich etwa neu gebildet hatte, ihrem Lebensorganismus in geregelter Weise einzuverleiben. Es konnte nicht fehlen, daß unter solchen Umständen und Bestrebungen, sich auch der Cultus unter Bewahrung der hergebrachten Ordnung im Einzelnen weiter entwickelte. Namentlich richtete die Kirche, die eben so große Opfer hatte bringen müssen, ihren Blick auf den Zuwachs der Gemeinden, auf die Katechumenen, ihre Vorbildung und Pflege. Wie wir

---

1) Hier haben wir die erste Spur allgemeiner, aber noch nicht fixirter, sondern je nach dem Bedürfniß frei angeordneter Bet- und Bußtage.

wissen [1]), schloß sie jetzt einen Theil von ihnen enger mit sich zusammen, dadurch, daß sie dieselben an ihrem Gottesdienste Theil nehmen ließ. Dieser aber mußte in Folge dessen nothwendig einer Veränderung unterliegen. Sehen wir nun auf die Schriften Tertullians, so stellen uns diese allerdings einen im Vergleich mit Justin weiter entwickelten und auch nach Maaßgabe der Verhältnisse veränderten Cultus dar. Sie setzen aber einen solchen schon voraus; und diese Thatsache berechtigt uns, diese Weiterbildung und Umgestaltung in die eben charakterisirte Zwischenzeit zu verlegen. Worin aber jene im Einzelnen bestanden, und welcher Art diese gewesen, das aus den genannten Schriften nachzuweisen, ist Gegenstand und Aufgabe unsrer ferneren Untersuchung.

Nächst der Schilderung des christlichen Gottesdienstes, die uns Tertullian in seinem Apologeticus giebt, finden sich fast in allen seinen Schriften hierher gehörige, werthvolle Notizen zerstreut. Wir wollen diese seine Aussagen alle, mit Hinzuziehung der Schriften Cyprians, auf Grundlage der oben gewonnenen Gottesdienst-Ordnung zusammenstellen, und dabei auf die Puncte aufmerksam machen, in welchen sich die erwähnte Veränderung zu erkennen giebt, die der Cultus jetzt erleidet [2]). Daneben sollen, wie bemerkt, die betreffenden Zeugnisse des Clemens und des Origenes angeführt werden. Wir achten zunächst auf den Gottesdienst überhaupt und seine wesentlichen Voraussetzungen, um darnach die Gottesdienstordnung in ihren einzelnen Bestandtheilen kennen zu lernen.

1) Siehe oben S. 30 ff., besonders S. 42.

2) Ich citire den Tertullian nach der von Franz Oehler veranstalteten Ausgabe: Q. S. Fl. Tertulliani quae supersunt omnia. Tom. I. u. II. Lips. 1853 und 1854; und den Cyprian nach der Benedictiner-Ausgabe (Steph. Baluzii) Paris 1726.

Erstes Hauptstück.

Der Gottesdienst und seine Grundvoraussetzungen.

I. Die gottesdienstlichen Zeiten.

Fragen wir zunächst nach den Tagen, die gottesdienstlich gefeiert wurden, so setzt Tertullian die kirchliche Feier des Sonntags als etwas allgemein Bestehendes voraus und weist sehr oft darauf hin. So z. B. im *Apolog.* cap. 16 (vergl. *ad nation.* I, 13): diem solis laetitiae indulgemus; *de corona* cap. 3: die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare; *de idolol.* cap. 14: nam ethnicis semel annuus dies quisque festus est, tibi octavo quoque die; *de fuga in persec.* cap. 14: sed quomodo colligemus, inquis, quomodo dominica sollemnia celebrabimus? Nach ihm ist also der Sonntag den Christen ein Tag der Freude, an dem weder gefastet noch knieend gebetet werden durfte; ein Tag, an dem sie sich zur gemeinsamen gottesdienstlichen Feier versammeln.

Aber nicht an diesem Tage allein. Denn unser Kirchenvater bezeugt uns außerdem nicht nur die kirchliche Auszeichnung einzelner Wochentage, sondern er kennt auch schon ein verhältnißmäßig entwickeltes Kirchenjahr. Die Hauptstelle, in der er fast den ganzen Cyclus der zu seiner Zeit gefeierten Tage und Zeiten beschreibt, ist *de jejun. adv. psych.* cap. 14: Quod si nova conditio in Christo (*καινὴ κτίσις* 2. Cor. 5, 17; Gal. 6, 15), nova et sollemnia esse debebunt: aut si omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium et annorum evasit apostolus, cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo? cur quinquaginta exinde diebus in omni exultatione decurrimus[1])? cur stationibus quartam et

---

1) Vrgl. *de idolol.* cap. 14: excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordinem exserc: pentecosten implere non poterunt.

sextam sabbati dicamus et jejuniis parasceuen [1])? Quamquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in pascha jejunandum secundum rationem alibi redditam [2]). Dazu kommen noch die jährlich gefeierten Gedächtnißtage der Märtyrer hinzu, von denen an mehren, später ausführlicher zu erwägenden Stellen die Rede ist, z. B. *de corona* cap. 3: oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus.

Aber die Hervorhebung aller dieser Tage war für die Christen doch immer nur von relativem Werth. Ungeachtet

1) Die letzten Worte, deren Verständniß einige Schwierigkeit macht, sind am füglichsten mit Rigaltius von dem völligen Fasten (jejunium im Gegensatz zu den stationes, zum Halbfasten bis drei Uhr Nachmittags, stationum semijejunia cap. 13.) an dem großen Freitag vor Ostern, der παρασκευὴ τοῦ πάσχα, zu verstehen, das auch auf den folgenden Sabbath ausgedehnt wurde, — quo die ecclesiae sponsus ablatus est (Matth. 9, 15). Ich kann darum mit der von Neander (Antignost. Aufl. 1. S. 296 ff.) gegebenen Erklärung nicht übereinstimmen.

2) „Obgleich ihr zuweilen das Fasten noch am Sabbath fortsetzet, an dem man, den Ostersabbath ausgenommen, nie fasten sollte." Vergleichen wir damit cap. 23 der nichtmontanistischen Schrift *de oratione*: de genu quoque ponendo varietatem observationis patitur oratio per pauculos quosdam qui sabbato abstinent genibus, so ergiebt sich daraus, daß schon damals in der abendländischen Kirche der Gebrauch des Fastens am Sabbath aus antijudaisirendem Interesse die Regel gebildet haben muß. Neander Antignost. Aufl. 2. S. 164. Tertullian fügt noch hinzu: nos vero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus .... et spatio Pentecostes ...... Jejuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est. — Die ratio alibi reddita für das Fasten am Ostersabbath findet sich *de jejun.* cap. 2: certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos legitimos jejuniorum Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus.

ihrer größeren kirchlichen Auszeichnung, und trotz der gesetzlichen Richtung, die das Christenthum als nova lex betrachtete [1]) und in diesem Sinne die nova sollemnia mehr äußerlich den alten, jüdischen Festen gegenüber stellte, blieb man sich im Gegensatz zum alttestamentlichen Ceremonialgesetz dessen doch noch bewußt, daß jene Einrichtungen auf einer freien, kirchlichen Tradition und Ordnung, und nicht etwa auf einer Vorschrift Christi und der Apostel beruhen [2]). Noch ging man nicht so weit, sie zu dogmatisiren. Ja noch mehr: es dauerte das Bewußtsein von dem gottesdienstlichen Charakter des ganzen Lebens der Christen, von der Einfachheit desselben im Gegensatz zu allem gesuchten Gepränge [3]), und von der wesentlichen Gleichheit aller Tage, Orte, Zeiten [4]) noch fort. Letzteres zeigte

---

1) *De praescr. haeret.* cap. 13 erscheint Christum praedicasse novam legem als Bestandtheil des Glaubensbekenntnisses.

2) Vrgl. *de corona* cap. 3 und 4; *de jejun.* cap. 13. 14. 15; *de virgg. vel.* cap. 1. Die Stellung Tertullians, des Montanisten, zu diesen Dingen, mit seinem neuen, kraft der Autorität des Parakleten auftretenden Gesetz, ist sowohl Product der gesetzlichen Strömung in der Kirche seiner Zeit, als sie zugleich dieselbe, trotz des Kampfes, verstärken und befestigen hilft. Das ist die tiefe und schwere Wunde, die der Montanismus der ihn besiegenden Kirche geschlagen, und zwar mit den Waffen, die er von ihr selbst empfangen hat. Denn die ihm allein eigenthümliche Lehre vom Paraklet mußte auch mit ihm selbst nothwendig verschwinden. Näher auf die Bedeutung des Montanismus für das Leben der Kirche einzugehen, gehört aber nicht in den Bereich unsrer Untersuchung. Vergl. dafür Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche. Bonn 1850, S. 508 ff.

3) *De orat.* cap. 15: hujusmodi enim — sagt er gegen solche äußere, hie und da auftauchende Gebräuche beim Beten — non religioni, sed superstitioni deputantur, affectata et coacta et curiosi potius quam rationalis officii, certe vel eo coërcenda, quod gentilibus adaequent.

4) *De baptismo* cap. 19: Sed enim Hieremias cum dicit (31, 8): et congregabo illos ab extremis terrae in die festo, Paschae

sich namentlich darin, daß in Nordafrika zu jener Zeit der Gemeinde-Gottesdienst, verbunden mit dem Abendmahl, wahrscheinlich täglich gehalten wurde. Denn so heißt es am Schluß der oben citirten Stelle *de jejun.* cap. 14: nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur. Ferner *de idolol.* cap. 7: proh scelus! — sagt er von den Christen, die Götterbilder verfertigten — semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt. Und *de oratione* cap. 6 bei der Erklärung der vierten Bitte: Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis ..... Tum quod et corpus ejus in pane censetur: hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. Den Sinn dieser Stelle, demgemäß in ihr vom täglichen Genuß des Abendmahls-Brodes die Rede ist, können wir nicht besser als mit den Worten Cyprian's (*de oratione* pag. 209) wiedergeben: hunc panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis recipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur. Doch können diese Stellen auch von dem geweihten Brod verstanden

---

diem significat et Pentecostes, qui est proprie dies festus. Ceterum omnis dies domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo; si de sollemnitate interest, de gratia nihil refert. Ferner *de orat.* cap. 23 und 24: de temporibus orationis nihil omnino praescriptum sit, nisi plane omni in tempore et loco orare. — Sed quomodo omni loco, cum prohibeamur in publico? Omni, inquit, loco, quem opportunitas aut etiam necessitas importarit. Neque enim contra praeceptum reputatur ab apostolis factum, qui in carcere audientibus custodiis orabant et canebant deo, apud Paulum, qui in navi coram omnibus eucharistiam fecit.

werden, das man, wie wir später sehen werden, nach Hause zu nehmen und dort an jedem Morgen zu genießen pflegte. Wenn aber Cyprian die bedrängte Gemeinde zu Thibaris erinnert (*Epist.* 56): idcirco (milites Christi) quotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere; oder wenn er *Epist.* 54 von den Priestern redet, qui sacrificia Dei quotidie celebramus, so geht daraus hervor, daß wir auch jene Worte richtiger erklären, wenn wir sie von einer täglichen Feier der Gemeinde-Communion verstehen.

An allen den genannten Tagen wurden die Versammlungen gewöhnlich in den frühesten Morgenstunden gehalten. Sie heißen darum coetus antelucani (*de coron.* cap. 3), sacrificia matutina (Cyprian *Epist.* 63, pag. 109), auch nocturnae convocationes (*ad uxor.* II. 4) [1]). Die letztere Stelle zeigt durch den Gegensatz zum abnoctare, daß wir hier nicht an die pervigilia (παννυχίδες), an die Abend- und Nacht-Versammlungen zu denken haben, mit denen, wie wir sehen, schon zu Tertullians Zeit, die Feier ausgezeichneter Festtage eingeleitet wurde; aber auch eben so wenig an die regelmäßigen Früh-Gottesdienste, sondern an außergewöhnliche nächtliche Zusammenkünfte (si ita oportuerit), zu denen die Christen sich in den Verfolgungszeiten genöthigt sahen [2]). In allen diesen Gottesdiensten wurde, wie aus den obigen Mittheilungen hervorgeht, immer auch das Abendmahl gefeiert; wie an den Gedächtnißtagen der Märtyrer [3]), so auch an den

1) Quis (maritus non christianus) nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit?

2) Vergl. dafür *de fuga in persec.* cap. 14: Postremo si colligere interdiu non potes, habes noctem, luce Christi luminosa adversus eam.

3) Vergl. die oben citirte Stelle *de corona* cap. 3, und Cyprian

wöchentlichen Stations-Tagen [1]). Ob aber auch jetzt schon ein Unterschied zwischen Haupt- und Nebengottesdiensten, namentlich zwischen einer Morgen- und Abend-Betstunde und dem vollständigen Morgengottesdienste gemacht worden, das ist zwar nach dem Zeugniß der Apostolischen Constitutionen höchst wahrscheinlich; meines Wissens aber läßt sich dafür, die Festtage ausgenommen, weder aus dem Tertullian noch aus dem Cyprian ein directer Beweis führen. Wenigstens sind alle bezüglichen Aeußerungen des Ersteren viel zu unbestimmt, als daß wir aus ihnen einen sicheren Schluß ziehen könnten. Denn was er *de orat.* cap. 25 von den legitimis orationibus sagt, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis, und was Beide in ihren Schriften de oratione über die sogenannten kanonischen Horen bemerken, bezieht sich, wie schon Bingham T. VI. pag. 302 ff. gezeigt hat, auf das private und häusliche Gebetsleben der Christen. Höchstens möchte aus der häufigeren Bezeichnung dominica sollemnia auf eine größere Feierlichkeit des Cultus am Sonntage zu schließen sein. Indem uns also noch keine bestimmte Veranlassung geboten ist, schon hier auf jene Unterscheidung näher einzugehen, können wir unsre Aufmerksamkeit ungetheilt dem Hauptgottesdienste zuwenden, indem wir vorerst seinen allgemeinen Charakter und die Modificationen, die derselbe jetzt erleidet, näher betrachten.

II. Allgemeine Beschaffenheit des Cultus.

Vor Allem zieht in dieser Hinsicht unsre Aufmerksamkeit auf sich jene berühmte Stelle *de praescr. haeret.* cap. 41,

---

Epist. 34: sacrificia pro eis semper offerimus, quoties martyrum passiones celebramus.

1) *De orat.* cap. 19: Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini.

die uns einen genaueren Einblick in die Geschichte und die Natur des altkatholischen Gottesdienstes eröffnet, obgleich sie zunächst nur eine Schilderung des häretischen Cultus geben will. Sie lautet: Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit; sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. Inprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt d. h. (ecclesiam), pariter audiunt (die Schriftvorlesung und Predigt), pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint; sanctum (wohl von dem Abendmahl zu verstehen) canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent .... Ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt.... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.

Wir finden hier zunächst den Wortdienst (Lection, Predigt und Gebet), und den Sacramentsdienst als die beiden bekannten Haupttheile des Gottesdienstes wieder. Aber mit dem katholischen Gottesdienst ist inzwischen keine geringe Veränderung vor sich gegangen. Nicht nur ist, wie ihm die Häretiker Schuld geben, an die Stelle seiner ursprünglichen Einfachheit und freieren Beweglichkeit eine mehr imponirende Feierlichkeit und eine strengere Ordnung getreten, sondern seine Zweitheilung ist insofern eine durchgreifendere geworden, als

zu dem homiletischen Theil auch Nichtgetaufte, jedoch nur die schon unterrichteten und bewährten Katechumenen zugelassen werden [1]), dafür aber der Zugang zum eucharistischen Cultus um so strenger jedem Nichtgetauften oder Gefallenen verwehrt ist. Die gottesdienstliche Gemeinde ist also in Exoteriker und Esoteriker, Initianden und Eingeweihte, geschieden. An sich war diese Veränderung eine unverfängliche, durch die Natur der Verhältnisse gebotene. Die nächste praktische Veranlassung zu ihr lag sowohl in der Furcht vor den Verfolgungen und vor der Profanisirung des Heiligen, als auch in jener Zulassung eines Theils der Katechumenen zum Gottesdienst. Unentschieden aber müssen wir lassen, wie viel zu ihrer Entstehung schon die grade im zweiten Jahrhundert sich sehr verbreitenden heidnischen Geheimculte das Ihrige beigetragen haben mögen. Daß diese nicht ganz ohne Einfluß gewesen sind, läßt uns Tertullian selbst an andern Orten erkennen, wo er den christlichen Cultus als mysteria christiana, arcanae congregationes bezeichnet, ihn mit den Mysterien parallelisirt, und die Grundsätze der letzteren hinsichtlich ihrer strengen Geheimhaltung auf jenen anwendet [2]). Doch muß

---

1) Noch ist allen Uebrigen dieser Theil des Gottesdienstes unzugänglich, selbst den ausgeschlossenen Christen. Auch diese sind nach *Apolog.* cap. 39 relegirt a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii. Jenen Katechumenen dagegen ist der Zutritt gestattet; denn an den Häretikern wird nur das ordnungs- und unterschiedslose Zulassen Aller getadelt, und die dadurch entstehende Vermischung von Gläubigen und Katechumenen. Das pariter audiunt scheint darauf hinzudeuten, daß in dem katholischen Gottesdienst beide auch räumlich von einander geschieden waren und daß letzteren ein besonderer Platz angewiesen war. Vergl. Bingham a. a. O. Band V, pag. 5.

2) Vergl. *ad nation.* L. I, cap. 7; *ad. uxor.* L. II, cap. 5; und besonders *Apolog.* cap. 7: Si semper latemus, quando proditum est quod admittimus? immo a quibus prodi potuit?

sich anfänglich noch der damalige katholische Cultus von dem eigentlichen Mysterien-Gepränge frei erhalten haben, sonst würde unser Kirchenvater nicht den Valentinianern haben vorwerfen können: Eleusinia Valentiniani fecerunt lenocinia, sancta silentio magno, sola taciturnitate coelestia (*adv. Valentin.* Cap. 1.). Es hing Alles davon ab, welcher Geist, welches Interesse sich dieser Zweitheilung bemächtigte, und welche Begründung und Gestaltung ihr in Folge dessen gegeben wurde. — Umgekehrt wirft Tertullian jenen andern Gnostikern, den Marcioniten, zu Gunsten des katholisch-kirchlichen Cultus Mangel an Würde und Weihe, und Vernachlässigung aller Zucht und Ordnung vor, welche sich sowohl in einer ihn profanisirenden Oeffentlichkeit des Cultus zeige, die Allen ohne Unterschied, selbst Heiden, den Zutritt gestattet, als auch in einer leichtfertigen Verwaltung desselben, die nicht bloß mit den amtlichen Functionen überhaupt willkührlich schaltet, sondern die priesterlichen Befugnisse auch den Laien, sogar den Weibern, einräumt.

Wir sehen, es handelt sich hier um nichts Geringes, ob auch scheinbar um Aeußerlichkeiten. Zum erstenmal stoßen wir hier auf eine reactionäre Opposition gegen die kirchliche Cultusbildung, wie wir ihr in der spätern Geschichte der Kirche häufig wieder begegnen. Sie kann in verschiedenen Gestalten erscheinen, immer aber tritt sie, wie hier, im Namen vermeintlicher apostolischer Grundsätze und Sitten auf, die sie selbst aber in Wahrheit verläugnet, weil sie entweder eine bestimmte

---

Ab ipsis enim reis non utique, cum vel ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur. Samothracia et Eleusinia reticentur, quanto magis talia quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt, dum divina servatur? Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei. Et unde extraneis notitia, cum semper etiam piae initiationes arceant profanos et arbitris caveant?

vorübergehende Form zur absoluten macht, oder auch die Formlosigkeit als solche für apostolisch ausgiebt und zum Princip erhebt. Im vorliegenden Falle fiel Beides zusammen. Aber Tertullian, der Katholiker, ist seinen Gegnern gewachsen. Wie wir oben (S. 322 Anmerk. 3) aus *de orat.* cap. 15 gesehen, weiß er sehr wohl religio und superstitio, ein officium rationale von dem curiosum, affectatum, christliche und heidnische Art zu unterscheiden. Das zeigt sich besonders auch in seiner Polemik gegen die Valentinianer, die umgekehrt dem katholischen Cultus seine Einfachheit zum Vorwurf machten [1]). Auch ist ihm der formelle Unterschied zwischen der früheren apostolischen und der kirchlichen Abendmahlsfeier seiner Zeit nicht unbekannt. Er scheut sich nicht (*de orat.* cap. 24, s. oben S. 322 Anmerk. 4), wenn auch aus unrichtiger Exegese, zu behaupten: der Apostel Paulus habe auf dem Schiffe öffentlich vor aller Augen die Eucharistie gefeiert. Er macht selbst auf die hinsichtlich der Tageszeit und der verwaltenden Personen abweichende Abendmahls-Praxis aufmerksam, wenn er *de corona* cap. 3 unter Anderem schreibt: eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino, etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus; und sogleich cap. 4 hinzufügt: harum et aliarum ejusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam leges. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix.

So hat er also selbst ein klares Bewußtsein darüber, worin die Cultuspraxis der damaligen Kirche sich von der christlichen Urzeit unterschied; er hat es besonders auch über alle die Puncte, um deretwillen die Häretiker die katho-

1) Ideoque simplices notamur apud illos (*adv. Valentin.* cap. 2).

lische Kirche anfochten. Und er verdeckt die Differenz nicht, beruft sich aber auch nicht auf einen vermeintlichen apostolischen Ursprung solcher Einrichtungen. Diesen leugnet er vielmehr, indem er sagt, daß sich dieselben aus der heiligen Schrift nicht herleiten ließen. Er stellt sich hier vielmehr auf den Boden der Geschichte, der Tradition und des Brauchs, und vertritt den Häretikern gegenüber das Recht und die Freiheit der Kirche in der Gestaltung und Fortbildung auch ihrer Cultusformen. Ja seine Position ist bis hierher eine um so richtigere und festere, als er der Tradition keine Autonomie einräumt, sondern von ihr fordert, daß sie sich vor der Wahrheit zu rechtfertigen habe; mithin den Kanon der Wahrheit zum höchsten und entscheidenden auch für den Cultus macht. Echt evangelisch und reformatorisch drückt er sich in dieser Hinsicht gleich im Eingange seines Buchs *de virgg. vel.* aus: veritati nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum ..... Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit. Si semper Christus, et prior omnibus, aeque veritas sempiterna et antiqua res. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.

Aber darauf kommt nun auch Alles an, ob die Kirche bei der Weiterbildung des Cultus, zu der sie an sich vollkommen berechtigt war, auch die Spur der Wahrheit treu eingehalten, oder ob sie von ihr abgewichen war? In der Antwort auf diese Frage, die nur nach der Norm des geoffenbarten Wortes gegeben werden konnte und durfte, gehen Tertullian, der Montanist, und die Kirche seiner Zeit auseinander; aber weder jener noch diese greift nach dem allein richtigen Kanon der Beurtheilung, noch erkennen sie den eigentlichen Sitz des aufkeimenden Schadens, die gesetzliche Richtung, von der beide schon gefangen gehalten werden. Tertullian war im Recht

wenn er die Bestimmung dessen, was im Leben und Cultus der Kirche der christlichen Wahrheit entspreche, nicht lediglich von der Amtsautorität abhängig gemacht wissen wollte; die Kirche aber hatte ein noch größeres Recht auf ihrer Seite, wenn sie diese Bestimmung nicht dem subjectiven Geisttreiben preisgeben und dem an sich halbwahren, im Munde des Montanisten aber ganz falschen Grundsatz: paracletus novae disciplinae institutor (*de monog.* cap. 2) unterwerfen wollte [1]).

1) An demselben Ort, pag. 763, führt Tertullian diesen Grundsatz weiter aus: Paracletus autem multa habens edocere, quae in illum distulit dominus ...... et sic de principali regula (dem Lehrkanon) agnitus illa multa, quae sunt disciplinarum, revelabit, fidem dicente pro eis integritate praedicationis, licet novis, quia nunc revelantur, licet onerosis, quia nec nunc sustinentur, non alterius tamen Christi. Vergl. damit das ganze erste Kapitel seiner Schrift *de virgg. vel.* — Der Montanismus erkennt die Wahrheit der regula fidei an, und zwar in dem Sinne, daß weil hinsichtlich der Lehre schon Alles geoffenbart sei, diese selbst auch schon abgeschlossen und fertig ist. Für die disciplina dagegen, für das Leben der Kirche in dem Cultus, der Zucht, der Verfassung fordert er neue und fortgehende Offenbarungen des Geistes, und behauptet solche zu besitzen. Indem er aber so die Disciplin auf eine ganz selbstständige und gleichberechtigte Autorität, die des Parakleten, zurückführt, löst er sie aus dem organischen Verbande, in dem ihre Grundsätze mit der regula fidei stehen, heraus, und stellt sie neben letztere hin, unabhängig von ihr. Daher kommt es, daß ihm der Sinn für die Unterscheidung des Primären und des Secundären, des Principiellen und des Abgeleiteten verloren geht, wie sich das reichlich aus Tertullians Schriften beweisen läßt. Ich erinnere nur an den Grundsatz: unus deus, una fides, una et disciplina (*de exhort. cast.* cap. 7). Daher kommt es aber ferner, daß dem Montanismus und, unter seinem nach dieser Seite so tief greifenden Einfluß, auch der katholischen Kirche seiner Zeit, die disciplinarischen, praktischen Fragen einen Werth an und für sich, neben der regula fidei, als dem kirchlichen Bekenntniß, und diesem durchaus ebenbürtig erhalten. Solche Coordination ist jedoch auf die Länge nicht haltbar. Das unabweisbare Bedürfniß nach organischer und

Sie war in größerem Recht, weil sie dabei das Princip der kirchlichen Continuität, und mehr noch, weil sie das der un-

---

einheitlicher Verknüpfung von Lehre und Leben bricht sich immer wieder Bahn, — schlägt aber nun zum großen Schaden der Kirche, wenn sie in jener Richtung verharrt, in das Umgekehrte über, indem die fertige und unbewegliche Disciplin, ihres vermeintlichen Geistes-Ursprungs bewußt und gewiß, das Dogma nach sich modificirt, dasselbe in seiner Wahrheit verletzt und durch Irrthum entstellt. So muß jene Tendenz zuletzt immer doch mit der regula fidei brechen. — Aber in diesem Punct lag eigentlich gar nicht die Differenz zwischen dem Montanismus und der katholischen Kirche. Die brennende Frage war die Amtsfrage. Es handelte sich um das richtige Princip und die Bürgschaft für die ununterbrochene Succession und Aufrechterhaltung der Wahrheit in der Kirche. Keiner von beiden Theilen suchte es in den Gnadenmitteln, an die sich der Geist Christi frei gebunden hat, sondern die Einen glaubten es in dem ordentlichen Amt derselben sehen zu müssen, die Andern in der außerordentlichen Wirksamkeit des Parakleten. Beiden ging aber dabei der einheitliche Zusammenhang und die innere Abhängigkeit der kirchlichen Entwicklung von ihren apostolischen Ursprüngen verloren. Denn beide forderten eine fortgehende außerordentliche Wirkungsweise des Geistes, und behaupteten im Besitz einer solchen zu sein, diese in ihren Propheten, jene in den Amtsträgern; beide spalteten auf bedenkliche Weise seine Wirkung in zwei parallele Strömungen. Beiden mußte darum auch die gesuchte einheitliche und wahre Succession der kirchlichen Entwicklung zu einer illusorischen werden, weil zu einem Aggregat selbständiger und äußerlich aneinandergereihter Momente, deren jedes nicht bloß in Vergleich mit den übrigen allen, sondern auch mit dem apostolischen Uranfang eine durchaus gleiche und ebenbürtige Dignität für sich in Anspruch nahm. Dennoch, wir wiederholen es, lag die größere Wahrheit auf Seiten des Katholicismus, weil er — wie Ritschl (a. a. O. S. 576) es sehr richtig ausdrückt — die Heiligkeit der Kirche auf ihren sacramentlichen Charakter, und nicht auf den gesetzlichen Charakter ihrer Mitglieder begründet wissen wollte. Der Montanismus mußte unterliegen, denn sein Sieg hätte nothwendig zum Untergang des Christenthums geführt. Wissen wir doch, an welchen Abgrund sogar die katholisch-kirchliche Entwicklung zuletzt die Kirche geführt hat. Schon um dieses Ausgangs

verletzlichen Dignität und vollkommenen Sufficienz der gottgeordneten Gnadenmitttel verfocht. Das eine wie das andere

willen, in welchem wir nur die gereifte Frucht der Keime erkennen können, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zu Tage treten, sind wir nicht im Stande einzusehen, wie Ritschl (S. 603) sagen konnte, daß die altkatholische Kirche von dem Christenthum des apostolischen Zeitalters zwar verschieden, aber von ihm nicht abgefallen sei. Von einem völligen Abfall kann natürlich nicht die Rede sein. Aber auch nicht von einem theilweisen und principiellen Abirren? Wohin sollten wir sonst den Wendepunct verlegen? Etwa in's sechszehnte Jahrhundert? Doch Ritschl mußte so sagen, bei der großen Verkennung und Entstellung des apostolischen Christenthums, die er sich hat zu Schulden kommen lassen, und die eine dunkle Schattenseite seines in andern Beziehungen so trefflichen Buchs bildet. — Nein, der damals beginnende partielle Abfall läßt sich leider nicht in Abrede stellen. Das erkannte auch ein Tertullian, obgleich er nicht die Wurzel des Uebels, noch das rechte Heilmittel erkannte. Und ob auch die Kirche später noch Großes und Bleibendes geleistet, und im Gegensatz zur Haeresie das Organ und die Trägerin des Geistes Christi und der apostolischen Wahrheit geblieben, mit ihr wuchs auch ihre unerkannte und unbereute Sünde groß. So viel sie auch gegen die sonstigen kirchlichen Schäden, besonders durch eine immer mehr gesteigerte Ueberspannung des Amtsbegriffs zu reagiren bemüht war, der Schaden wurde dadurch nur immer größer, und mußte es werden, so lange die zwischen dem Montanismus und Katholicismus obwaltende Frage noch unbeantwortet war. Die richtige Antwort bahnte aber der Geist Gottes mitten in dem verfallenden Katholicismus in der Stille an, und hat sie, wie oben schon gezeigt, seine Kirche nur durch die Reformation, und nur durch die lutherische Reformation vollständig finden lassen. — Das ist aber geschehen uns zur Lehre und zur Warnung! Wir glauben nicht zu irren, wenn wir innerhalb der lutherischen Kirche unsrer Zeit Gegensätze auftauchen und Kämpfe sich vorbereiten sehen, die mehr als eine flüchtige Aehnlichkeit mit den kirchlichen Kämpfen im Zeitalter Tertullians haben. Oder drängt sich nicht in unsrer Kirche die Frage über das Amt, und über das Verhältniß von Dogma und Disciplin wieder in den Vordergrund? — Woher das? Haben wir keine andere Aufgabe? Ist die Geschichte von dreizehn Jahrhunderten für uns umsonst geschehen? Die Reformation umsonst? Streitet der beide Fragen

vertrat sie jedoch nur mittelbar, nämlich in und mit ihrer Amtstheorie. Dies ist die schwache, den Montanismus provocirende und seinen Angriffen nicht gewachsene Seite des späteren Alt-Katholicismus, die ihn nothwendig den schlimmsten Consequenzen blosstellte. Geschah es auch anfänglich mit einer gewissen, aber schon gesetzlich befangenen Harmlosigkeit, daß er mit dem Amt auch an der Unantastbarkeit und Allgenugsamkeit der von ihm verwalteten Gnadenmittel des Worts und der Sacramente festhielt und diese in jenem vertheidigte, so mußte doch diese Verschiebung des wahren Sachverhältnisses, kraft dessen das Amt den Gnadenmitteln nicht gleich zu ordnen, sondern unterzuordnen ist, sie bald zu der Umkehrung desselben verleiten, d. h. zu einer solchen Ueberordnung des ersteren über die letzteren, welche die Wirksamkeit der Gnadenmittel von der legitim übertragenen Amtsvollmacht in Abhängigkeit setzte.

III. Der Priesterbegriff.

Zur Bestätigung dieser unsrer Anschauung dient die Thatsache, daß eben in dieser Zeit der specifische, amtliche Priester-

---

zugleich beantwortende goldene siebente Artikel unsrer Augsb. Conf. wider Gottes Wort? Genügt er nicht mehr mit seinem großen, apostolischen „satis est"? — Oder läßt der gnädige Gott über die lutherischen Landeskirchen eine so schwere, weil Alles in Frage stellende Drohung ergehen, um sie aufzurütteln aus dem Schlaf, damit sie aufstehen, weil die Nacht vergangen und der Tag herbeigekommen ist? — Gott helfe zu solchem Ausgang und schenke uns wieder heiligen Frieden im Gehorsam unter sein Wort der Wahrheit, in der Bereitwilligkeit, aus der Geschichte der Kirche zu lernen, in dem Heiligungsernst, der darnach ringt, daß der ganze Teig durchsäuert werde, und der doch nicht wider Gottes Wort Anstoß und Aergerniß nimmt an der Knechtsgestalt des Waizenackers Christi auf Erden, weil er weiß, was Sünde und was Gnade ist, und weil er darum auch die Heiligkeit der Kirche weder von der Heiligkeit ihrer Glieder noch von der Heiligkeit ihrer Praxis, ihrer Lebensformen und Einrichtungen abhängig macht! —

begriff nachweisbar zuerst hervorzutreten beginnt. Bei Justin und Irenäus haben wir ihn noch nicht gefunden; eben so wenig stoßen wir auf ihn in der pseudepigraphischen Literatur dieses Jahrhunderts, weder in dem Testament der zwölf Patriarchen, noch in den Clementinen[1]). Die Schriften unsres Kirchenvaters dagegen lassen schon einen andern Stand der Sache durchblicken. Während nämlich bisher der Priestername nur als Bezeichnung Christi oder der ganzen Gemeinde der Gläubigen, weil sie ihn zum Haupte hat, gewöhnlich war, finden wir bei ihm den Ausdruck sacerdos fast constant von den im Cultus fungirenden Personen gebraucht, und demgemäß ist ihm auch der Gegensatz von Laien und Priestern, ordo und plebs ein geläufiger. Ja er bezeichnet (*de bapt.* cap. 17) den Bischof im Unterschied von den Presbyteren und Diakonen gradezu als summus sacerdos[1]). Die Entstehung dieses Sprachgebrauchs ist gewiß keine zufällige und unbedenkliche, wenn gleich derselbe noch nicht eine directe Uebertragung des levitischen Priesterthums auf das Amt des neuen Bundes involvirt, sondern zunächst nur aus der Neigung hervorgegangen ist, beide zu parallelisiren. Aber eben diese Neigung hat sich von den nächsten und bedenklichen Folgen, die ihr an der Ferse haften, nicht frei und rein erhalten können. Und das muß ihr schon in der Zeit Tertullians wiederfahren sein. Denn wenn wir auch noch nicht nothwendig bei dem Priestertitel schon gleich an einen specifischen Vorrang des Klerikers vor der Gemeinde zu denken haben, wenn eben so wenig in der Priesteridee mit Neander die Ursache der Vergesetzlichung

1) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 403 ff.

2) Daneben nennt er (*de jejun.* cap. 17; *de praescr. haer.* cap. 42) die Bischöfe auch noch praesides, praesidentes (Justin: *προεστῶτες*), und umfaßt Bischöfe und Presbyter gleichmäßig mit der Bezeichnung seniores (*Apolog.* cap. 39: praesident probati quique seniores).

des Katholicismus zu sehen ist, so können wir doch die Anwendung derselben auf das kirchliche Amt und den christlichen Cultus nicht mit Ritschl a. a. O. für durchaus irrelevant halten. Sie ist vielmehr in ihrer Weise auch eines der Zeichen für die gesetzliche Wendung, die jetzt das kirchliche Leben zu nehmen begonnen hat. Daß dabei noch jetzt die Idee des allgemeinen Priesterthums mit Nachdruck geltend gemacht wird, müssen wir erwarten; es wäre auffallend, wenn es nicht geschähe. Denn niemals grenzt sich im Leben der Wechsel der Ideen auf mathematische oder mechanische Weise ab. Daß aber diese Erscheinung unsrer obigen Behauptung durchaus nicht widerspricht, ist eben so gewiß.

Es ist bekannt, wie entschieden Tertullian den priesterlichen Charakter der Laien behauptet. Und er thut es nicht nur in seinen montanistischen Schriften, wie *de monog.* cap. 7: nos autem Jesus (durch die Taufe) sacerdotes deo patri suo fecit; und cap. 12: unde enim episcopi et clerus? nonne de omnibus? und *de exhort. castit.* cap. 7: nonne et laici sacerdotes sumus; sondern auch in den beiden vormontanistischen, *de orat.* cap. 28: nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, und *de bapt.* cap. 17. Auch widerspricht er dabei weder seinen anderweitigen Behauptungen, noch dem Vorwurf, den er (*de praescr. haer.* cap. 41. S. oben S. 326) den Häretikern wegen ihrer Nichtunterscheidung von Klerikern und Laien macht. Denn ihm gleicht sich Beides in ganz evangelischer Weise propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est (*de bapt.* cap. 17) aus; und *de exhort. cast.* cap. 7 sagt er ausdrücklich: Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus[1]). Auch ist ihm diese Ordnung nichts

1) Adeo, heißt es sogleich weiter, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus.

Geringes. Er gestattet den Laien nicht, sie willkührlich und ohne Noth zu durchbrechen; denn sagt er (*de bapt.* cap. 17) episcopatus aemulatio schismatum mater est.

Aus den mitgetheilten Zeugnissen ergiebt sich auch, daß der Grundsatz von dem allgemeinen Priesterthum aller Christen zu jener Zeit keineswegs etwa ein specifisch montanistischer, sondern ein noch allgemein anerkannter war. Denn von ihm als von einer gemeinsamen Basis aus argumentirt Tertullian auch in seinen montanistischen Schriften gegen die Katholiker z. B. zu Gunsten seiner Verwerfung der zweiten Ehe. Wohl aber wird nicht geleugnet werden können, daß diesem grade der Montanismus dazu gedient hat, an jenem Grundsatz so entschieden und energisch festzuhalten, und daß die Kirche eben deshalb ihm gegenüber einen so schweren Stand hatte, weil er Wahrheiten vertrat, die sie selbst noch anerkannte. Denn noch wirkte in ihr der apostolische Geist zu mächtig fort, als daß ihr der Gedanke kommen konnte, mit solchen Wahrheiten zu brechen, wenn sie sie auch nicht mehr voll würdigte, und wenn sie auch mehr mit dem gesetzlichen Zug zum amtlichen Priesterthum hin sympathisirte. Daß sich aber schon hie und da Spannungen zwischen dem Klerus und den Laien regten, daß

Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Daß diese Stelle der römischen Kirche nicht zusagen kann, liegt auf der Hand. Um diesen lästigen Zeugen zu beseitigen, haben ihre Theologen zu den verzweifeltsten Mitteln gegriffen. Vergl. über den Streit, den Rigaltius durch die unbefangene und richtige Erklärung dieser Worte, die er freilich später zurücknehmen mußte, in seiner Kirche erregte: Pfaff dissert. de consecr. vet. euchar. §. 23, a. a. O. pag. 491 ff. Dionysius Petavius meint, daß das offerre hier von der oblatio laicorum, Döllinger (Kirchengesch. I, 1. S. 320) dagegen, daß es von der Austheilung jenes consecrirten Brodes zu verstehen sei, welches die Christen jener Zeit nach Hause mitzunehmen und dort aufzubewahren pflegten. Beides Ausflüchte, die keiner Widerlegung bedürfen. S. auch Ritschl a. a. O. S. 379.

die Gemeinden sich veranlaßt sahen ihre priesterlichen Christenrechte gegen Uebergriffe der Kleriker zu überwachen und zu vertreten, sehen wir aus der Schrift *de monog.* cap. 12, wo Tertullian sie dafür straft, daß sie zwar ihre Rechte geltend zu machen verstünden, aber den damit verbundenen Pflichten sich entzögen: sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit (Christus). Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas, et pares (impares?) sumus.

Doch den schlagendsten Beweis dafür, wie sehr Tertullian in dieser Beziehung von dem Montanismus günstig beeinflußt und gehalten war, und wie wenig er darin ohne weiteres als Repräsentant der kirchlichen Anschauung seiner Zeit zu betrachten ist, liefert uns sein Schüler Cyprian. Dieser tritt in Allem in die Fußtapfen seines von ihm verehrten Meisters und Vorgängers, mit Ausnahme des Montanismus, und — der Vertretung des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen. Zwar muß und will auch er noch die Rechte der Gemeinden anerkennen; nichtsdestoweniger zieht er schon die ihm vorgezeichnete Linie zwischen Klerus und Laien sehr scharf und bestimmt, und setzt sie in der Erhebung des Episkopats über den Presbyterat fort. In erster Beziehung erhält er die begonnene Bewegung im Fluß, in letzterer fügt er ihr ein neues aber unvermeidliches Moment hinzu. Denn das ist der historisch nachweisbare Entwicklungsgang, den die Geschichte der Priesteridee unter dem Einfluß des aufkommenden gesetzlichen Geistes genommen: vom allgemeinen Priesterthum zum specifischen, amtlichen der Kleriker, und von diesem zum episkopalen, zum summum sacerdotium der Bischöfe. Jedoch wird die zweite Stufe in dieser Degradation des christlichen Priesterbegriffs, obgleich sie die entscheidende ist, erst dann zur vollen und bewußten Klarheit und Reife gebracht, nachdem die dritte zur Erschei-

nung gekommen ist. So finden wir es bei Cyprian. In dem Vorrang, den er in jenem Kampf mit dem Presbyterialismus, in welchen seine Wirksamkeit ihren Schwerpunct hatte, für den Episkopat erfocht, wird nicht nur der specifische, gesetzlich katholische Priesterbegriff nach seinen Grundzügen allen praktisch zu Tage gefördert, sondern man ist sich desselben auch schon so sehr bewußt geworden, daß man schon versucht ihm eine dogmatische Theorie unterzubereiten. Für das Eine wie für das Andere geben die Schriften Cyprians reiche Belege [1]). Nicht nur vergleicht er häufig den christlichen Klerus mit dem alttestamentlichen Priesterthum, wendet die levitischen Bestimmungen über das letztere auf jenen an [2]), und führt — was besonders beachtenswerth ist — den Gegensatz der Kleriker und Laien schon auf den allgemeineren des geistlichen und des weltlichen Lebens zurück [3]); sondern die Bischöfe sind ihm die

1) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 587 ff. Bei den Alexandrinern, Clemens und Origenes findet zwar der gesetzliche Priesterbegriff keinen Boden (s. Höfling a. a. O. S. 155 ff.), nichts destoweniger wird auch hier das allgemeine Priesterthum aller Christen verletzt und untergraben durch die willkührliche Scheidung zwischen Gnostikern und Psychikern.

2) Vergl. z. B. *Epist.* 68 pag. 117: Sed enim desiderio huic vestro non tam nostra concilia quam divina praecepta respondent, quibus jam pridem mandatur voce coelesti et Dei lege praescribitur, quos et quales oporteat deservire altari et sacrificia divina celebrare.

3) *Epist.* 66: molestiis et laqueis saecularibus obligari non debent qui divinis rebus et spiritalibus occupati, ab ecclesia recedere et ad terrenos et saeculares actus vacare non possunt ...... Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur, in nullo ab administratione divina avocentur, nec molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore sportulantium fratrum, tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, sed die ac nocte caelestibus rebus et spiritalibus serviant.

alleinigen Nachfolger und Erben des Apostolats und des diesem übergebenen Schlüsselamts [1]). Und diese specifische Würde und Succession der Bischöfe motivirt er auch schon nicht undeutlich durch die Theorie von einer besonderen, an die Amtsübertragung gebundenen Einwirkung Christi und seines Geistes [2]). Denn er beruft sich für diese, nicht etwa auf die allgemeine Geistesausgießung am Tage der Pfingsten, darum auch nicht auf die Einwohnung des Geistes in allen gläubigen Getauften, die er nicht zu läugnen gewillt ist; sondern er geht, bezeichnend genug, auf diejenige Mittheilung des Geistes zurück, die den Aposteln allein, kurz nach der Auferstehung des Herrn zu Theil ward (Joh. 20, 21 ff.). Post resurrectionem quoque — sagt er *Epist.* 73, (pag. 131) — ad apostolos loquitur (Christus)

---

1) *Epist.* 75 (pag. 148): Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt. Den letzteren Gedanken spricht er noch bestimmter aus *Epist.* 27: Dominus noster, cujus praecepta et monita observare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro (Matth. 16): ego tibi dico, quia tu es Petrus etc. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc itaque divina lege fundatum sit etc.

2) *Epist.* 63 (pag. 109): ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur. — *Epist.* 65 (pag. 113): Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos, id est, episcopos et praepositos, Dominus elegit; diaconos autem . . . apostoli sibi constituerunt. Besonders *Epist.* 45: — Dominus, qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignatur . . . . . . gubernantes inspirans ac subministrans. — Darnach ist auch der Sinn des so oft wiederkehrenden: Deus, Christus episcopos facit, ordinat — zu bemessen.

dicens: sicut misit me pater, et ego mitto vos. Hoc cum dixisset, inspiravit et ait illis: accipite spiritum sanctum; si cujus remiseritis peccata, remittentur illi; si cujus tenueritis, tenebuntur. Unde intelligimus, non nisi in ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aliquid aut solvere. Aus diesem Gedankenzusammenhange sind auch alle die Stellen zu erklären, in denen geleugnet wird, daß dort die Taufe, das Abendmahl und das Schlüsselamt wahrhaftig und wirksam verwaltet werden können, wo dieser an das priesterliche Amt gebundene heilige Geist nicht vorhanden sei. So *Epist.* 64 (pag. 112): nec oblatio sanctificari illic possit, ubi spiritus sanctus non sit; und *Epist.* 76 (pag. 155): nec baptizare omnino eos posse, qui non habeant spiritum sanctum. Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in evangelio suo Dominus per eos solos peccata posse dimitti, qui habeant spiritum sanctum. Und nachdem er auch hier sich auf Joh. 20, 21—23 berufen, fährt er fort: quo in loco ostendit, eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare, qui habeat spiritum sanctum. Das klingt freilich gar anders als jenes nonne et laici sacerdotes sumus, und alioquin etiam laicis jus est (baptizandi), und dennoch ist es nicht Cyprians Erfindung und Privatidee, sondern die überraschend schnell gezeitigte Frucht von Keimen eines Priesterbegriffs, dessen Entstehung wir in das Zeitalter Tertullians, oder vielmehr kurz vor dasselbe verlegen müssen, und der seinen präcisen Ausdruck in dem *μεσίτης θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ* und dem *ἐπίγειος θεὸς μετὰ θεὸν* der Constitt. App. II, 25. 26 gewinnt. Wenn dabei auch selbst Cyprian noch dogmatisch und praktisch sich keineswegs consequent und treu bleibt, sondern in einzelnen Fäl-

len [1]) noch einer entgegengesetzten Anschauung Raum giebt, so kann ihm das nur zu Gute gerechnet werden, weil sich darin auch bei ihm und seiner Zeit der noch immer fortdauernde Einfluß des ursprünglichen Alt-Katholicismus kund giebt, mit dem sich die neue Theorie und Praxis zu ihrem Heil noch nicht vollständig und systematisch auseinandergesetzt hat.

IV. Der Opferbegriff. Askese und Marthyrium.

Priesterthum und Opfer hängen aber unmittelbar zusammen und bedingen sich gegenseitig. Es kann darum nicht fehlen; mit der Alteration des Priesterbegriffs muß gleichzeitig auch eine entsprechende Veränderung der Opferidee im Leben und Cultus der Christen erfolgt sein. So bezeugt es uns auch die Geschichte.

Zwar finden wir noch bei Tertullian den Opferbegriff der alten Kirche im Wesentlichen unverändert wieder; wie Höfling a. a. O. S. 198 ff. überzeugend dargethan hat [2]). Die Opfer der Christen sind ihm im Gegensatz zu den alttestamentlichen sacrificia spiritalia, die sie Gott darbringen per Christum Jesum, catholicum patris sacerdotem [3]). In

1) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 594 und 595. Doch wenn derselbe meint, Cyprian widerspreche darin selbst seinem Amtsbegriff, daß er doch wieder auf persönliche Eigenschaften der Amtsträger einen großen Nachdruck lege, so kann ich das nicht finden. Denn die Forderung verstand sich von selbst und hob nicht im mindesten seine Amtstheorie auf, sondern bildete die allgemeine Basis derselben, — daß der Kleriker ein Christ, ein Glied der Kirche sein müsse. Und darauf allein beziehen sich auch die beiden citirten Fälle (*Epist.* 64 und 68). In beiden hatten sich die dort erwähnten Bischöfe des Abfalls von dem Christenthum und der Kirche schuldig gemacht.

2) Vergl. auch Pfaff dissert. de oblat. vet. euchar. a. a. O. pag. 317 ff.

3) *Adv. Judaeos* cap. 5, und *adv. Marcion.* L. IV, cap. 9.

ihnen allein erweist sich allseitig die Wahrheit und Wesenheit des Opfers, denn sie sind vera sacrificia, durch welche die Christen verum deum et vivum (*Apolog.* c. 30), apud verum templum, d. h. in der Kirche, der Gemeinde der Gläubigen, per verum ejus sacerdotem, Christum, verehren (*adv. Marc.* IV, 35). Sie bestehen wesentlich in der Hingabe des ganzen Menschen an Gott, in dem gedemüthigten Geist und dem zerschlagenen Herzen (nach Ps. 51 [1]); und manifestiren sich hauptsächlich im Gebet, im Danken, Loben und Preisen des göttlichen Namens. Haec est enim — sagt er *de orat.* cap. 28 — hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit ...... Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem [2]). Darum ist ihm das Gebet die Bedingung und die Substanz alles christlichen Opfers, und unter diesen Gesichtspunct fällt ihm auch allein das Abendmahls-Opfer. Er weiß noch nichts von einem Opfer im Sinne der römischen Kirche, wie Höfling a. a. O. S. 207 ff. gegen Döllinger, Klee, Möhler unwiderlegbar bewiesen hat. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß sich seinem Opferbegriff im Allgemeinen ein gesetzliches Element beigesellt,

---

1) *De virgg. vel.* cap. 13 .... cum tantam oblationem deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus; und *adv. Jud.* cap. 5; *de resurrect. carn.* cap. 8: cor contribulatum, conflictationes animae.

2) Ebenso *adv. Marc.* L. IV, cap. 1: in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, scilicet simplex oratio de conscientia pura. Ferner *Apolog.* cap. 30: offero ei opimam et majorem hostiam, quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto profectam. Und *adv. Marc.* L. III, cap. 22: et in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio, et laus, et hymni.

namentlich durch die Verbindung, in welche er ihn mit seiner strengen und schon gesetzlich gearteten Askese bringt[1]).

Außer dem Gebet und den Almosen, den beiden bis dahin allgemein anerkannten Hauptäußerungen des christlichen Opferlebens, ist ihm das Fasten, die freiwillige Ehelosigkeit, die Verzichtleistung auf die zweite Ehe, ein gleich wesentlicher und eben so von Gott gebotener Opferdienst. Nam et sacrificia deo grata — sagt er *de resurrect. carn.* cap. 8 — conflictationes dico animae, jejunia et seras et aridas escas et adpendices hujus officii sordes [2]) caro de proprio suo incommodo instaurat. Virginitas quoque et viduitas, et modesta in occulto matrimonii dissimulatio, et una notitia ejus (d. i. monogamia) de bonis carnis deo adolentur. Ja *de jejun.* cap. 16 heißt es: nam et si mavult opera justitiae, non tamen sine sacrificio, quod est anima conflictata jejuniis. Auf solche Weise wird nicht nur das innere und geistliche Wesen des christlichen Opfers verdeckt und verschüttet durch die Menge seiner gesetzlich gebotenen Aeußerungen, sondern unter den letzteren nimmt nun das Fasten die erste Stelle ein. Dasselbe wird wenn nicht das hauptsächliche Opfer, so doch ein wesentliches und nachdrücklich gebotenes Requisit desselben, dessen Einfluß, wie wir sehen werden, sich sogar auf die Abendmahlspraxis erstreckt. — War es bis dahin herrschende Anschauung gewesen, daß die Gesinnung des Christen wie sein Opfer so das ganze Leben heilige und zum Gott gefälligen Opfer mache — (oder, wie Irenäus es ausdrückt: non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium); hatte die Kirche ferner die Enthaltsamkeit empfohlen und geübt, aber, wie Tertullian selbst bezeugt,

---

1) Aus diesem Grunde hat wohl auch Höfling a. a. O. S. 198 den Opferbegriff Tertullians als einen nur „relativ noch reinen und freien" bezeichnet.

2) „Sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare," *De paenit.* cap. 9.

als Sache der Freiheit; so sehen wir nun eine Anschauungsweise zu Tage treten, die den Gegensatz zwischen dem allgemein menschlichen und dem christlichen Leben nicht mehr allein in die Gesinnung setzt, in den neuen Geist, den die Gläubigen empfangen und der alles von Gott Geschaffene und Geordnete heiligt mit dem Worte Gottes und dem Gebet, ohne doch zu vergessen, daß nicht Alles fromme und erbaue, obschon es erlaubt ist. Sondern dieser Gegensatz wird jetzt zugleich in bestimmten äußern Lebensformen gesucht, in asketischen Uebungen und Werken, die als solche für specifisch christliche Lebensbethätigungen ausgegeben werden. Dies aber ist der charakteristische Grundzug alles gesetzlichen Wesens und Lebens. Indem so das lebendige Christenthum an eine bestimmte Form gebunden und in ihr erstrebt wird, ist die nächste Folge die, daß der Begriff des Freien und des Erlaubten immer mehr aufgehoben, und das ganze christliche Leben mit einem Gesetz von Verboten und Geboten umstellt und eingeengt werden muß; die weitere, daß der Zusammenhang zwischen Gesinnung und That durchbrochen, und die äußere Leistung als solche für das Wesentliche, Nothwendige und Genügende erklärt, d. h. die Werkheiligkeit und Werkgerechtigkeit an die Stelle der Glaubensgerechtigkeit und der Herzensheiligung gesetzt wird. Namentlich in ersterer Beziehung sind die deutlichsten Ansätze bei Tertullian gegeben, besonders in seiner Behandlung aller adiaphoristischen Fragen, wie die Schriften de jejunio, de monogamia, de virginibus velandis und andere ausweisen [1]). Aber auch das Verdienstliche, Gott Versöhnende solcher Leistungen liegt keineswegs mehr außer dem Kreise seiner Anschauung, wenn er z. B. *de jejun.* cap. 7 dem Fasten die potestas zuschreibt, quod etiam iratum deum homini reconciliat, oder sagt: jejunia delictorum obliterationem de deo merebuntur [2]).

1) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 508 ff.

2) Eine wie ganz andere Stellung nahm dagegen zu allen diesen

Besonders giebt sich das in seiner Anschauung vom dem Martyrium kund. Auch dieses Blutzeugnisses jener Zeit bemächtigt sich die gesetzliche Strömung, so daß dasselbe nicht wenig zur Alteration des Opferbegriffs beiträgt. Mit Recht wird in dem Martyrium die höchste subjective Erscheinungsweise des christlichen Opfers gesehen, die höchste Kundgebung der dilectio, quae deum diligens ex totis viribus suis, quibus in martyrio decertat; ex tota anima sua, quam pro deo ponit (*Scorp.* cap. 6). Dadurch aber, daß es der Taufe gleichgestellt, als aliud baptisma, secunda intinctio (*de pudicit.* cap. 22; *de patient.* cap. 13) bezeichnet wird, wird es in eine Sphäre gehoben, an die keine menschliche Leistung hinanreicht, und muß selbst wiederum zur Befestigung und Entwicklung des gesetzlichen Sinnes dienen, dem es diese falsche Erhebung verdankt. In Folge derselben wird nämlich dem Märtyrerthum eine Sündenvergebung erwerbende Kraft, eine von den Sünden reinigende Wirkung zugeschrieben. Zwar so weit geht Tertullian noch nicht, daß er behauptete, dieses Verdienst der Märtyrer könne auch Anderen zu Gute kommen. Er bekämpft vielmehr diesen Irrthum entschieden [1]). Aber seine Kraft ist doch eine gelähmte,

---

Fragen noch die *epistolu ad Diognetum* ein, besonders in cap. 4, wo der Verfasser das *μυστήριον τῆς ἰδίας τῶν χριστιανῶν θεοσεβείας* gegen das gesetzliche Judenthum mit seinen Fasten und Festen vertheidigt: *Τό τε γὰρ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ κτισθέντων εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων ἃ μὲν ὡς καλῶς κτισθέντα παραδέχεσθαι, ἃ δ' ὡς ἄχρηστα καὶ περισσὰ παραιτεῖσθαι, πῶς θέμις ἐστι, ... Τὸ δὲ καὶ τὴν μείωσιν τῆς σαρκὸς μαρτύριον ἐκλογῆς ἀλαζονεύεσθαι, ὡς διὰ τοῦτο ἐξαιρέτως ἠγαπημένους ὑπὸ θεοῦ, πῶς οὐ χλεύης ἄξιον; .... Τῆς μὲν οὖν κοινῆς εἰκαιότητος καὶ ἀπάτης καὶ τῆς Ἰουδαίων πολυπραγμοσύνης καὶ ἀλαζονείας ὅτι ὀρθῶς ἀπέχονται Χριστιανοί, ἀρκούντως σε νομίζω μεμαθηκέναι.*

1) *De pudic.* cap. 22: in ipsa, dico, securitate et possessione

wenn er sagt: sufficiat martyri propria delicta purgasse; und keinen Anstand nimmt zu erklären: omnia huic operi delicta donantur (*Apolog.* cap. 48 Ende); und im *Scorp.* cap. 6 mit Bezug auf Psalm 32 zu behaupten: proprie enim martyribus nihil jam reputari potest, quibus in lavacro (sanguinis) ipsa vita deponitur.

Freilich redet er in den meisten der genannten Schriften als Montanist. Aber wenn auch anfangs katholischerseits gegen ihn der begründete Vorwurf des Galatisirens, des Rückfalls in den gesetzlichen Standpunct, erhoben wurde (*de jejun.* cap. 7 und 14), so ist sattsam bekannt, welche Anknüpfungspuncte die betreffenden Montanistischen Grundsätze in der Richtung eines Theils der damaligen Kirche dennoch gefunden, und welchen nachhaltigen Einfluß sie auf denselben ausgeübt haben. In letzterer Beziehung ist uns abermals Cyprian der sprechendste Zeuge. Denn nicht nur ist ihm der Begriff der asketischen Satisfaction für die Sünde durch Beten und Thränen, Almosen und Fasten ein ganz geläufiger [1]), namentlich im Zu-

martyrii, quis permittit homini donare quae deo reservanda sunt, a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec apostoli, quod sciam, martyres et ipsi donabilia judicaverunt? ... Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus dei filius.

1) Vergl. *Epist.* 7; 40: Deus longa et continua satisfactione placandus; 85: satisfactionibus et lamentationibus justis delicta redimere. Besonders die Schrift *de opere et eleemosynis* z. B. pag. 238: operationibus justis Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari. — *De unit. eccles.* pag. 199: justitia opus est, ut promereri quis possit Deum judicem. Praeceptis ejus et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. Mit dieser Werklehre steht in nächster Verbindung eine gewisse Verkennung und Zurücksetzung der innern geistlichen Natur und Kraft des Gebets. *De orat.* pag. 214: Orantes autem non infructuosis nec nudis precibus ad Deum

sammenhang mit der Bußordnung, der sich die lapsi zu unterziehen hatten, sondern er geht auch in seiner Anschauung vom Martyrium und vom Opfer einen bedeutenden und bedenklichen Schritt über Tertullian hinaus. Zwar weist er die Märtyrer und Confessoren in ihre gebührlichen Schranken, wo sie leichtfertig und eigenmächtig in die Ordnung der Kirche und die Rechte des Priesteramts eingriffen [1]). Da hält er ihnen entgegen, daß die Märtyrer, die um des unverbrüchlichen Evangeliums willen leiden, nicht wider dasselbe handeln dürfen (*de lapsis* pag. 188), und erinnert sie (*Epist.* 22, pag. 32) daran, quod non martyres evangelium faciant, sed per evangelium martyres fiant. Aber dabei wird von ihm nicht in demselben Maaße die Gnadenordnung und das Hohepriesterthum Christi gewahrt. Nicht nur stellt auch er das Martyrium der Taufe gleich [2]), nicht nur sollen die Märtyrer durch dasselbe alle eignen Sünden sühnen können [3]),

---

veniant. Inefficax petitio est cum precatur Deum sterilis oratio .... Cito orationes ad Deum ascendunt, quas ad Deum merita nostri operis imponunt. Eben so *de opere et eleemos.* a. a. O.

1) *De lapsis* pag. 187: mandant martyres aliquid fieri, sed si justa, si licita, si non contra ipsum dominum a Dei sacerdote facienda.

2) *Epist.* 73, pag. 136: Numquid potest vis baptismi esse major aut potior quam confessio, quam passio, ut quis coram hominibus Christum confiteatur et sanguine suo baptizetur?

3) *De orat.* pag. 212: quale delictum est, quod nec baptismo sanguinis potest ablui? Quale crimen est, quod martyrio non potest expiari? *De laude martyrii* pag. 344: Considerare enim utique debetis quantae sit gloriae vitae quamlibet maculam et sordes polluti corporis et longa vitiorum tabe concreta contagia tantoque temporis tractu mundi crimen exceptum unius ictus remediis expiare, quo et augeri merces et crimen possit excludi. Unde omnis consummatio et status vitae in martyrio est collocatus.

sondern ihr Gebet und ihre Fürsprache ist von besonderer Kraft und kann auch Anderen zur Erlangung der göttlichen Sündenvergebung dienen [1]). Zwar lassen alle diese Aussprüche noch eine mildere und günstigere Deutung zu, und sind auch von Cyprian ganz und gar nicht in dem rohen ergistischen Sinne späterer Zeiten gemeint. Denn einestheils weiß er noch nichts von einer Anrufung der Märtyrer und Heiligen. Seine Erwartungen von den Fürbitten derselben bewegen sich in der Sphäre der allgemeinen brüderlichen Fürbitte der Christen, und ruhen auf dem lebendigen Bewußtsein von der Einheit der kämpfenden und triumphirenden Kirche, und von dem Fortbestand der Gemeinschaft zwischen den pilgernden und den vollendeten Brüdern [2]). Anderntheils haben ihm die Verdienste der

---

1) *Epist.* 12: praerogativa eorum (martyrum) apud Deum adjuvari possunt. *Epist.* 13, et auxilio eorum adjuvari apud dominum in delictis suis possunt. *Epist.* 15 (ad confessores): vox illa purificatione confessionis illustris et jugi honoris sui tenore laudabilis ad Dei aures penetrat, et aperto sibi caelo ..... impetrat de Domini bonitate quod postulat. Quid enim petitis de indulgentia Domini, quod non impetrare mereamini, qui sic Domini mandata servastis etc.?

2) *Epist.* 57, pag. 96 schreibt er in dieser Beziehung so wahr und schön an den exilirten Cornelius: Hortamur plane quantum possumus pro caritate mutua qua nobis invicem cohaeremus, ut, quoniam providentia domini monentis instruimur et divinae misericordiae consiliis salubribus admonemur appropinquare jam certaminis et agonis nostri diem, jejuniis, vigiliis, orationibus insistere cum omni plebe non desinamus. Incumbamus gemitibus assiduis et deprecationibus crebris. Haec sunt enim nobis arma caelestia, quae stare et perseverare fortiter faciunt. Haec sunt munimenta spiritalia et tela divina, quae protegunt. Memores nostri invicem sumus, concordes atque unanimes, utrobique pro nobis semper oremus, pressuras et angustias mutua caritate relevemus, et si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserint, perseveret apud dominum nostra dilectio,

Märtyrer und die Werke der Gläubigen ihre Kraft und Geltung nicht in sich, sondern in ihrem Zusammenhange mit dem Verdienste und dem Opfer Jesu Christi, um dessetwillen allein Gott die Sünden vergiebt [1]). Dennoch giebt sich in ihm deutlich kund, welche bedeutende Fortschritte schon die Vergesetzlichung und Veräußerlicherung des Christenthums gemacht hat. Und zwar in doppelter Beziehung. Denn nicht nur hat sie jetzt schon alle Hauptzweige der kirchlichen Lebensbethätigung erobert, sondern sie wirkt auch direct auf die Lehre ein, indem man versucht sie zu theoretisiren. Bei Cyprian und mehr noch bei Origenes [2]) finden wir

---

pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam patris non cesset oratio.

1) *Epist.* 7 pag. 14: per Christum Deo patri satisfacere debemus. — *De lapsis* pag. 186 und 187: Nemo se fallat, nemo se decipiat. Solus dominus misereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris.

2) Origenes sieht nicht nur in der passio martyrii eine secunda remissio (*homil.* II, 4 in Levit.), sondern schreibt dem Martyrium gradezu eine dem Opfer Christi ähnliche Versöhnungs- und Reinigungs-Kraft zu. *Exhort. ad mart.* cap. 50: *ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν .... οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες.* Und obgleich seine Meinung die ist, daß dies doch immer nur per meritum sanguinis Christi geschehe, der kraft seines fortdauernden Hohepriesterthums alle Opfer der Gläubigen vor Gott bringt (haec offeruntur ad altare, haec pontifex suscipit et in his reconciliat tibi Deum: in Levit. *homil.* IX, cap. 6), so geht er doch so weit, von dem Aufhören der Verfolgungen die Befürchtung zu hegen: ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur (in Num. *homil.* X, cap. 2). Näheres über die Opfertheorie des Origenes und des Clemens von Alexandria giebt Pfaff a. a. O. S. 276 ff., und besonders Höfling a. a. O. S. 111 ff. und 131 ff.

schon die Grundzüge zu ihrer dogmatischen Substruction und Systematisirung.

Das gilt namentlich auch vom Cyprianischen Begriff des Opfers im Cultus. Dieser steht bei ihm im directen Zusammenhange mit seiner Lehre von dem Priesteramt. In beiden Beziehungen zugleich beginnt grade mit ihm eine neue Phase der Entwicklung [1]). Wir werden uns darum nicht wundern können, daß diejenigen, welche die Meßopferlehre ihrer Kirche sogar bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts zu entdecken vermögen, hier endlich „die erwünschtesten Mittheilungen" über dieselbe zu finden sich freuen. Zwar steht es auch hier mit der reinen, gewissenhaften Freude nicht besonders, denn die spätere, specifisch römische Opferlehre ist sogar aus dem Cyprian noch nicht zu erweisen; das aber muß die geschichtliche Forschung zugestehen, daß wir hier zum erstenmal einem Sprachgebrauch begegnen, der nicht bloß an sich auffallend sein muß für Jeden, welcher aus dem zweiten Jahrhundert herkommt, sondern der auch insofern bedenklich ist, als er eine Anschauungsweise voraussetzt, welche der früheren Zeit fremd war, und auf welche die spätere Depravation sich mit einem großen Schein des Rechts berufen, ja aus welcher sie sich leicht entwickeln konnte. Da wir später gehörigen Orts diesen Gegenstand eingehender zu beleuchten haben, so sei hier vorläufig auf die bezügliche dreifache Erscheinung hingewiesen, daß unser Kirchenvater nicht bloß häufig und geläufig das sacrificare, sacrificium celebrare als die Hauptfunction des sacerdotium [2]), und (in der *Epist.* 63

---

1) Pfaff a. a. O. S. 323 hat dies übersehen, indem er Cyprians und Tertullians Lehre durchaus identificirt.

2) *Epist.* 66 z. B: singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant. *Epist.* 54: ut

sammenhang mit der Bußordnung, der sich die lapsi zu unterziehen hatten, sondern er geht auch in seiner Anschauung vom Martyrium und vom Opfer einen bedeutenden und bedenklichen Schritt über Tertullian hinaus. Zwar weist er die Märtyrer und Confessoren in ihre gebührlichen Schranken, wo sie leichtfertig und eigenmächtig in die Ordnung der Kirche und die Rechte des Priesteramts eingriffen [1]). Da hält er ihnen entgegen, daß die Märtyrer, die um des unverbrüchlichen Evangeliums willen leiden, nicht wider dasselbe handeln dürfen (*de lapsis* pag. 188), und erinnert sie (*Epist.* 22, pag. 32) daran, quod non martyres evangelium faciant, sed per evangelium martyres fiant. Aber dabei wird von ihm nicht in demselben Maaße die Gnadenordnung und das Hohepriesterthum Christi gewahrt. Nicht nur stellt auch er das Martyrium der Taufe gleich [2]), nicht nur sollen die Märtyrer durch dasselbe alle eignen Sünden sühnen können [3]),

---

veniant. Inefficax petitio est cum precatur Deum sterilis oratio .... Cito orationes ad Deum ascendunt, quas ad Deum merita nostri operis imponunt. Eben so *de opere et eleemos.* a. a. O.

1) *De lapsis* pag. 187: mandant martyres aliquid fieri, sed si justa, si licita, si non contra ipsum dominum a Dei sacerdote facienda.

2) *Epist.* 73, pag. 136: Numquid potest vis baptismi esse major aut potior quam confessio, quam passio, ut quis coram hominibus Christum confiteatur et sanguine suo baptizetur?

3) *De orat.* pag. 212: quale delictum est, quod nec baptismo sanguinis potest ablui? Quale crimen est, quod martyrio non potest expiari? *De laude martyrii* pag. 344: Considerare enim utique debetis quantae sit gloriae vitae quamlibet maculam et sordes polluti corporis et longa vitiorum tabe concreta contagia tantoque temporis tractu mundi crimen exceptum unius ictus remediis expiare, quo et augeri merces et crimen possit excludi. Unde omnis consummatio et status vitae in martyrio est collocatus.

sondern ihr Gebet und ihre Fürsprache ist von besonderer Kraft und kann auch Anderen zur Erlangung der göttlichen Sündenvergebung dienen [1]). Zwar lassen alle diese Aussprüche noch eine mildere und günstigere Deutung zu, und sind auch von Cyprian ganz und gar nicht in dem rohen ergistischen Sinne späterer Zeiten gemeint. Denn einestheils weiß er noch nichts von einer Anrufung der Märtyrer und Heiligen. Seine Erwartungen von den Fürbitten derselben bewegen sich in der Sphäre der allgemeinen brüderlichen Fürbitte der Christen, und ruhen auf dem lebendigen Bewußtsein von der Einheit der kämpfenden und triumphirenden Kirche, und von dem Fortbestand der Gemeinschaft zwischen den pilgernden und den vollendeten Brüdern [2]). Anderntheils haben ihm die Verdienste der

---

1) *Epist.* 12: praerogativa eorum (martyrum) apud Deum adjuvari possunt. *Epist.* 13, et auxilio eorum adjuvari apud dominum in delictis suis possunt. *Epist.* 15 (ad confessores): vox illa purificatione confessionis illustris et jugi honoris sui tenore laudabilis ad Dei aures penetrat, et aperto sibi caelo ..... impetrat de Domini bonitate quod postulat. Quid enim petitis de indulgentia Domini, quod non impetrare mereamini, qui sic Domini mandata servastis etc.?

2) *Epist.* 57, pag. 96 schreibt er in dieser Beziehung so wahr und schön an den exilirten Cornelius: Hortamur plane quantum possumus pro caritate mutua qua nobis invicem cohaeremus, ut, quoniam providentia domini monentis instruimur et divinae misericordiae consiliis salubribus admonemur appropinquare jam certaminis et agonis nostri diem, jejuniis, vigiliis, orationibus insistere cum omni plebe non desinamus. Incumbamus gemitibus assiduis et deprecationibus crebris. Haec sunt enim nobis arma caelestia, quae stare et perseverare fortiter faciunt. Haec sunt munimenta spiritalia et tela divina, quae protegunt. Memores nostri invicem sumus, concordes atque unanimes, utrobique pro nobis semper oremus, pressuras et angustias mutua caritate relevemus, et si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserint, perseveret apud dominum nostra dilectio,

Märtyrer und die Werke der Gläubigen ihre Kraft und Geltung nicht in sich, sondern in ihrem Zusammenhange mit dem Verdienste und dem Opfer Jesu Christi, um dessetwillen allein Gott die Sünden vergiebt [1]). Dennoch giebt sich in ihm deutlich kund, welche bedeutende Fortschritte schon die Vergesetzlichung und Veräußerlicherung des Christenthums gemacht hat. Und zwar in doppelter Beziehung. Denn nicht nur hat sie jetzt schon alle Hauptzweige der kirchlichen Lebensbethätigung erobert, sondern sie wirkt auch direct auf die Lehre ein, indem man versucht sie zu theoretisiren. Bei Cyprian und mehr noch bei Origenes [2]) finden wir

---

pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam patris non cesset oratio.

1) *Epist.* 7 pag. 14: per Christum Deo patri satisfacere debemus. — *De lapsis* pag. 186 und 187: Nemo se fallat, nemo se decipiat. Solus dominus misereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris.

2) Origenes sieht nicht nur in der passio martyrii eine secunda remissio (*homil.* II, 4 in Levit.), sondern schreibt dem Martyrium gradezu eine dem Opfer Christi ähnliche Versöhnungs- und Reinigungs-Kraft zu. *Exhort. ad mart.* cap. 50: *ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν .... οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες.* Und obgleich seine Meinung die ist, daß dies doch immer nur per meritum sanguinis Christi geschehe, der kraft seines fortdauernden Hohepriesterthums alle Opfer der Gläubigen vor Gott bringt (haec offeruntur ad altare, haec pontifex suscipit et in his reconciliat tibi Deum: in Levit. *homil.* IX, cap. 6), so geht er doch so weit, von dem Aufhören der Verfolgungen die Befürchtung zu hegen: ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur (in Num. *homil.* X, cap. 2). Näheres über die Opfertheorie des Origenes und des Clemens von Alexandria giebt Pfaff a. a. O. S. 276 ff., und besonders Höfling a. a. O. S. 111 ff. und 131 ff.

schon die Grundzüge zu ihrer dogmatischen Substruction und Systematisirung.

Das gilt namentlich auch vom Cyprianischen Begriff des Opfers im Cultus. Dieser steht bei ihm im directen Zusammenhange mit seiner Lehre von dem Priesteramt. In beiden Beziehungen zugleich beginnt grade mit ihm eine neue Phase der Entwicklung [1]). Wir werden uns darum nicht wundern können, daß diejenigen, welche die Meßopferlehre ihrer Kirche sogar bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts zu entdecken vermögen, hier endlich „die erwünschtesten Mittheilungen" über dieselbe zu finden sich freuen. Zwar steht es auch hier mit der reinen, gewissenhaften Freude nicht besonders, denn die spätere, specifisch römische Opferlehre ist sogar aus dem Cyprian noch nicht zu erweisen; das aber muß die geschichtliche Forschung zugestehen, daß wir hier zum erstenmal einem Sprachgebrauch begegnen, der nicht bloß an sich auffallend sein muß für Jeden, welcher aus dem zweiten Jahrhundert herkommt, sondern der auch insofern bedenklich ist, als er eine Anschauungsweise voraussetzt, welche der früheren Zeit fremd war, und auf welche die spätere Depravation sich mit einem großen Schein des Rechts berufen, ja aus welcher sie sich leicht entwickeln konnte. Da wir später gehörigen Orts diesen Gegenstand eingehender zu beleuchten haben, so sei hier vorläufig auf die bezügliche dreifache Erscheinung hingewiesen, daß unser Kirchenvater nicht bloß häufig und geläufig das sacrificare, sacrificium celebrare als die Hauptfunction des sacerdotium [2]), und (in der *Epist.* 63

1) Pfaff a. a. O. S. 323 hat dies übersehen, indem er Cyprians und Tertullians Lehre durchaus identificirt.

2) *Epist.* 66 z. B: singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant. *Epist.* 54: ut

ad Caecilium de sacramento dominici calicis, pag. 107) die Abendmahlshandlung als ein sacrificium dominicum celebrare, das Abendmahl selbst als dominica hostia (*de unit. eccles.* pag. 200) bezeichnet, sondern auch den Begriff des sacrificium überhaupt aus seiner umfassenden Sphäre herausnimmt und auf die Abendmahlshandlung fast ausschließlich beschränkt, so daß er meines Wissens das Gebet niemals als sacrificium bezeichnet, sondern häufig preces und sacrificium (*Epist.* 15. 58. 60. u. a. m.), ja selbst zuweilen oblatio und sacrificium (*Epist.* 37 und 63, pag. 107: nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni) als Darbringung der Laien und der Priester einander gegenüber stellt, obgleich er an andern Orten (*de orat.* pag. 211: sic nec sacrificium deus recipit dissidentis; und *de opere et eleemos.* pag. 242) auch die oblatio als sacrificium bezeichnet [1]. Endlich redet er ausdrücklich von der passio Domini (pag. 109), ja von dem sanguis Christi als dem Gegenstande der eucharistischen Darbringung. Diese Sprache hat freilich in seinem Munde, wie unten zu zeigen sein wird, noch einen andern Sinn, als den von der späteren römischen Theorie und Praxis in sie hineingelegten; aber doch kennt Tertullian sie noch nicht, so redet auch er noch nicht vom Priesterthum und Opfer. Darum repräsentirt uns Cyprian einen Uebergangszustand, in welchem die verwandten Keime der vorangegangenen Zeit praktisch zu verhältnißmäßiger Reife, theoretisch zu einer grundsätzlichen, bewußten Anschauung gekommen sind, und der sich in der Folgezeit zwar nach außen und innen reicher und allseitiger ausgestaltet und entfaltet, aber dennoch im

sacerdotes, qui sacrificia Dei quotidie celebramus, hostias Deo et victimas (d. h. die Märtyrer) praeparemus.

1) Dieser Sprachgebrauch des Cyprian ist ein sehr beachtenswerthes Moment in der Geschichte des altkatholischen Opferbegriffs.

Wesentlichen der gleiche und selbige bleibt, bis in das Jahrhundert Augustins hinein, d. h. bis in die Zeiten des sich erhebenden römischen Episkopats.

Wir können nun zur Darstellung der Gottesdienstordnung selbst übergehen, indem wir dabei das oben aus dem Justin gewonnene Schema zu Grunde legen.

Zweites Hauptstück.

Die Gottesdienst-Ordnung.

I. Der homiletisch-didaktische Gottesdienst (Missa Catechumenorum).

Indirect deutet uns Tertullian die beiden Hauptheile des Gottesdienstes — administratio sermonis Dei und oblatio sacrificii — und zugleich den Verlauf des ersten Theils an, wenn er *de cultu femin.* II, cap. 11 von den christlichen Frauen sagt, daß sie keine anderen als nur ernste Veranlassungen hätten sich öffentlich zu zeigen: aut imbecillus aliqui(s) ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut dei sermo administratur; oder *ad uxor.* II, cap. 6 mit Anspielung auf den Gottesdienst an sie die Frage richtet: ubi fomenta fidei de scripturarum interjectione? ubi spiritus? ubi refrigerium (nach einer andern Lesart: ubi spiritus refrigerium) [1])? ubi divina benedictio? Oder wenn er endlich *de anima* cap. 9. von jener montanistischen Seherin erzählt, daß sie während der dominica sollemnia Visionen habe, deren Inhalt den Cultusacten entspreche, als welche er dann der Reihe nach folgende aufführt: prout scripturae leguntur, aut

1) Ich ziehe die letztere Lesart vor und verstehe spiritus refrigerium (siehe *de orat.* cap. 25) vom Gebet. Dann werden in unsrer Stelle der Reihe nach aufgeführt das Wort, das Gebet und die Eucharistie.

ad Caecilium de sacramento dominici calicis, pag. 107) die Abendmahlshandlung als ein sacrificium dominicum celebrare, das Abendmahl selbst als dominica hostia (*de unit. eccles.* pag. 200) bezeichnet, sondern auch den Begriff des sacrificium überhaupt aus seiner umfassenden Sphäre herausnimmt und auf die Abendmahlshandlung fast ausschließlich beschränkt, so daß er meines Wissens das Gebet niemals als sacrificium bezeichnet, sondern häufig preces und sacrificium (*Epist.* 15. 58. 60. u. a. m.), ja selbst zuweilen oblatio und sacrificium (*Epist.* 37 und 63, pag. 107: nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni) als Darbringung der Laien und der Priester einander gegenüber stellt, obgleich er an andern Orten (*de orat.* pag. 211: sic nec sacrificium deus recipit dissidentis; und *de opere et eleemos.* pag. 242) auch die oblatio als sacrificium bezeichnet [1]). Endlich redet er ausdrücklich von der passio Domini (pag. 109), ja von dem sanguis Christi als dem Gegenstande der eucharistischen Darbringung. Diese Sprache hat freilich in seinem Munde, wie unten zu zeigen sein wird, noch einen andern Sinn, als den von der späteren römischen Theorie und Praxis in sie hineingelegten; aber doch kennt Tertullian sie noch nicht, so redet auch er noch nicht vom Priesterthum und Opfer. Darum repräsentirt uns Cyprian einen Uebergangszustand, in welchem die verwandten Keime der vorangegangenen Zeit praktisch zu verhältnißmäßiger Reife, theoretisch zu einer grundsätzlichen, bewußten Anschauung gekommen sind, und der sich in der Folgezeit zwar nach außen und innen reicher und allseitiger ausgestaltet und entfaltet, aber dennoch im

---

sacerdotes, qui sacrificia Dei quotidie celebramus, hostias Deo et victimas (d. h. die Märtyrer) praeparemus.

1) Dieser Sprachgebrauch des Cyprian ist ein sehr beachtenswerthes Moment in der Geschichte des altkatholischen Opferbegriffs.

Wesentlichen der gleiche und selbige bleibt, bis in das Jahrhundert Augustins hinein, d. h. bis in die Zeiten des sich erhebenden römischen Episkopats.

Wir können nun zur Darstellung der Gottesdienstordnung selbst übergehen, indem wir dabei das oben aus dem Justin gewonnene Schema zu Grunde legen.

Zweites Hauptstück.

Die Gottesdienst-Ordnung.

I. Der homiletisch-didaktische Gottesdienst (Missa Catechumenorum).

Indirect deutet uns Tertullian die beiden Haupttheile des Gottesdienstes — administratio sermonis Dei und oblatio sacrificii — und zugleich den Verlauf des ersten Theils an, wenn er *de cultu femin.* II, cap. 11 von den christlichen Frauen sagt, daß sie keine anderen als nur ernste Veranlassungen hätten sich öffentlich zu zeigen: aut imbecillus aliqui(s) ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut dei sermo administratur; oder *ad uxor.* II, cap. 6 mit Anspielung auf den Gottesdienst an sie die Frage richtet: ubi fomenta fidei de scripturarum interjectione? ubi spiritus? ubi refrigerium (nach einer andern Lesart: ubi spiritus refrigerium) [1])? ubi divina benedictio? Oder wenn er endlich *de anima* cap. 9. von jener montanistischen Seherin erzählt, daß sie während der dominica sollemnia Visionen habe, deren Inhalt den Cultusacten entspreche, als welche er dann der Reihe nach folgende aufführt: prout scripturae leguntur, aut

1) Ich ziehe die letztere Lesart vor und verstehe spiritus refrigerium (siehe *de orat.* cap. 25) vom Gebet. Dann werden in unsrer Stelle der Reihe nach aufgeführt das Wort, das Gebet und die Eucharistie.

psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur.

Eine directe und wie es scheint zusammenhängende Beschreibung des christlichen Cultus, obwohl keine vollständige finden wir im *Apolog.* cap. 39: Edam jam nunc ego ipse negotia christianae factionis, ut qui mala refutaverim, bona ostendam. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum quasi manu facta precationibus ambiamus orantes. Haec vis deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum, et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis. Coimus ad literarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere. Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus; ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et judicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti.

An dieser unvollständigen Schilderung des Gottesdienstes, verglichen mit der des Justin, muß die Abweichung in der Voranstellung des Gebetsdienstes vor dem Wortdienst auffallen. Man ist gewöhnlich darüber mit der einfachen Bemerkung der Differenz hinweg gegangen. So auch Nitzsch prakt. Theol. II, 2. S. 270. Mir scheint sie aber nicht absichtslos zu sein. Tertullian hat es ja in diesem Capitel gar nicht auf eine Darstellung des christlichen Cultus allein abgesehen, noch weniger auf eine genaue Aufzählung der einzelnen Acte und ihrer Ab=

folge, wie Justin. Er will hier überhaupt, wie er sagt, summarisch das gesammte Leben der Christen, in dem sie sich als einen, innerlich und äußerlich verbundenen Körper darstellen, nach seinen Haupterscheinungen, die negotia christianae factionis, schildern, und demgemäß spricht er nacheinander von dem Cultus, der Zucht, der Wohlthätigkeit 1), der Bruderliebe, den Agapen der Christen. Bei dem Cultus beobachtet er über die Abendmahlsfeier gänzliches Stillschweigen, gewiß aus Rücksicht gegen die inzwischen eingeführte Geheimdisciplin. Dagegen nennt er die beiden andern Hauptelemente des Gottesdienstes. Aber die Art, wie er ihrer erwähnt, ich meine sowohl die Voranstellung des Gebets, als auch das zweimalige Anheben mit dem coimus, scheint mir zu der Annahme zu berechtigen, daß er zwei Formen des Cultus im Auge gehabt hat, nämlich: besondere Versammlungen theils zum Gebet, theils zum Lesen, Predigen, Hören des Worts. Ist diese Auffassung unsres Textes richtig, die zugleich jene auffallende Abweichung erklärt, so hätten wir hier die erste Andeutung für das Vorhandensein jener täglichen Morgen- und Abend-Betstunden, von denen in den apostolischen Constitutionen die Rede ist.

---

1) Das was er in dieser Beziehung sagt: modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit, nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratiis voratrinis dispensatur (wie bei den heidnischen Sodalitien), sed egenis alendis humandisque et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, jamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis, et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt — erinnert sofort an Justin *Apol.* 2. cap. 67. Die regelmäßigen, monatlichen Beiträge aber — deren der letztere nicht erwähnt — hingen mit der Armenpflege zusammen, und schlossen keineswegs die Oblationen bei der Abendmahlsfeier aus. Vergl. die Anmerk. m bei Oehler z. u. St. pag. 259.

Den eigentlichen Hauptgottesdienst aber meint Tertullian, wenn er darauf von einer Zusammenkunft ad litterarum divinarum commemorationem berichtet. Von den Gebeten, die auch hierbei gehalten wurden, brauchte er nicht mehr zu reden, von dem Abendmahl, das gewiß nicht fehlte, da es wahrscheinlich noch täglich gefeiert wurde, wollte und durfte er nicht reden. — Die Lection und die Predigt haben wir somit zuerst zu betrachten.

1. Die Schriftlesung und der Psalmengesang.

1. Die Schriftlesung scheint noch eine freie, durch keine bestimmte Leseordnung geregelte zu sein. Denn die Wahl der vorzulesenden Abschnitte richtete sich nach den Bedürfnissen und Verhältnissen der Zeit (praesentium temporum qualitas). Zwar könnte man aus *de praescr. haeret.* cap. 51, wo von dem Gnostiker Apelles gesagt wird: habet privatas, sed extraordinarias lectiones suas, schließen wollen, daß damals schon eine bestimmte, kirchlich vorgeschriebene Lectionsordnung habe bestehen müssen; aber schon die citirten Worte selbst, mehr noch die folgenden (habet praeterea suos libros) zeigen deutlich, daß die getadelte häretische Eigenmächtigkeit nicht so sehr in der abweichenden Auswahl von Lesestücken aus der heiligen Schrift bestand, sondern darin, daß statt der kanonischen Schriften die vermeintlichen Offenbarungen einer Prophetin (phaneroseis Philumenes, cujusdam puellae, quam quasi prophetissam sequitur) vorgelesen wurden. Wir haben somit hier ein Zeugniß dafür, daß die Kirche für ihre liturgischen Lectionen nur die kanonischen Schriften, und zwar sowohl des alten wie des neuen Testaments benutzte. Das erstere bezeugt uns Tertullian, wenn er im *Apolog.* cap. 22 (pag. 209) von den Vorhersagungen der Dämonen sagt: dispositiones etiam dei et tunc prophetis contionantibus excerpunt, et nunc lectionibus resonantibus carpunt;

das letztere, wenn er *de monog.* cap. 12 (pag. 782) den zum zweitenmal verheiratheten Bischöfen vorwirft: insulsantes utique apostolo, certe non erubescentes, cum haec (1. Tim. 3, 2) sub illis (in ihrer Gegenwart) leguntur; oder wenn er *de praescr. haeret.* cap. 36 die Häretiker auffordert: percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque. Wir sehen aus diesen Zeugnissen, daß die Lection nicht bloß die evangelischen Schriften, sondern auch die prophetischen und epistolischen umfaßte [1]). Ausdrücklich und vollständig werden uns auch alle Theile der heiligen Schrift an dem letztgenannten Ort aufgeführt: Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem (ecclesia).

Wenn die Lesung aber, wie wir gehört, von dem Charakter der Zeit abhängig gemacht wurde, so war damit doch schon ein Princip aufgestellt, aus dem allmählig und namentlich mit der Weiterbildung des Kirchenjahrs sich eine geregeltere Leseordnung ergeben mußte. Die Ansatzstelle des Kirchenjahrs, Ostern mit seiner Vor- und Nachfeier, mußte nothwendig auch der Ausgangspunct für den sich bildenden Lectionscyclus werden. Und wenn auch die ganze altkatholische Kirche, wie höchst wahrscheinlich ist, nur eine lectio continua, eine Bahnlesung ganzer biblischer Bücher, und noch keine lectio selecta kannte, so mußte die erstere doch sogleich Unterbrechungen erleiden, durch Auswahl sowohl bestimmter Schriftabschnitte als ganzer

1) S. auch Origenes *contra Cels.* L. III, cap. 45: *δεικτέον καὶ ἀπὸ τῶν παλαιῶν καὶ Ἰουδαϊκῶν γραμμάτων, οἷς καὶ ἡμεῖς χρώμεθα, οὐχ ἧττον δὲ καὶ ἀπὸ τῶν μετὰ τὸν Ἰησοῦν γραφέντων, καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις θείων εἶναι πεπιστευμένων.*

Bücher für bestimmte Zeiten, sobald man die Festzeiten im Kirchenjahr auszubilden anfing und demgemäß das naheliegende Bedürfniß hatte die Lection mit der temporum qualitas in Einklang zu bringen. Damit stimmt denn auch die erste bezügliche Notiz überein, die uns in dem anonymen Commentar zum Buche Hiob unter den Werken des Origenes (Tom. II, pag. 851) aufbewahrt ist, wornach dies Buch in der Leidenswoche vorgelesen zu werden pflegte. In conventu ecclesiae — heißt es — in diebus sanctis legitur passio Job, in diebus jejunii, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tamquam compatiuntur ii, qui jejunant et abstinent, admirabili illo Job, in diebus in quibus in jejunio et abstinentia sanctam domini nostri Jesu Christi passionem sectamur.

Die Wahl der Lese-Abschnitte ging, wie noch im vierten und selbst im fünften Jahrhundert, von dem Bischof aus [1]). Die Lesung selbst war einem dazu bestimmten, kirchlichen Beamten, dem lector zugewiesen. Tertullian erwähnt desselben zuerst *de praesc. haeret.* cap. 41. Häufiger redet von diesem Amt Cyprian [2]). S. *Epist.* 33 und 34. Interim placuit — sagt er im erstgenannten Brief von dem Confessor Aurelius — ut ab officio lectionis incipiat. Quia et nihil magis congruit voci, quae Dominum gloriosa praedicatione confessa est, quam celebrandis divinis lectionibus personare, post verba sublimia, quae Christi martyrium prolocuta sunt, Evangelium Christi legere, unde martyres fiunt; ad pulpitum post catastam venire. Und

---

1) Vrgl. Augusti Denkw. B. VI, S. 106.

2) Ueberhaupt ist jetzt schon das Kirchenpersonal in den niedern Amtsgraden sehr erweitert und bestimmt geordnet. Cyprian nennt die Hypodiakonen, Exorcisten, Akoluthen (*Epist.* 16. 24. 28. 55. 76. 78. 79. 80.). Aller dieser Aemter und dazu der ostiarii erwähnt auch Cornelius von Rom in seinem Brief an Fabius von Antiochien, bei Euseb. h. e. VI, 43.

wenn er bald darauf hinzufügt: dominico legit nobis, id est auspicatus est pacem dum dedicat lectionem, oder *Epist.* 34 sagt: hos lectores constitutos sciatis, quia oportebat gloriosos vultus in loco altiore constitui, ubi ab omni fraternitate circumstante conspecti incitamentum gloriae videntibus praebeant, — so sehen wir daraus, wie sehr in jener Zeit schon der Leseact formell geordnet und feierlich gehalten war. Von einer Erhöhung herab, mitten in der Gemeinde, die stehend zuhörte, begrüßte der Lector dieselbe mit dem Friedensgruß, empfing den Gegengruß der Gemeinde, und las darnach den von ihm zuvor bezeichneten Schriftabschnitt vor. Unmöglich kann eine solche feierlichere Gestaltung sich auf diesen Act beschränkt haben; wir haben allen Grund von dem einen Theil auf das Ganze zu schließen und vorauszusetzen, daß die Haltung und Einrichtung des ganzen Gottesdienstes damit übereingestimmt haben wird.

2. Mit der Schriftlection war ferner ein Psalmengesang verbunden (s. *de anima* cap. 9: prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur), der wohl vor und zwischen und nach derselben statt fand, und mit einer der Doxologien schloß, wie sie sich auch in den Schriften Tertullians (z. B. *ad uxor.* L. I, cap. 1, *de orat.* cap. 29) finden. Die Art aber des Gesangs anlangend, sehen wir aus seiner Schrift *ad uxor.* II, cap. 8: sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant quis melius domino suo cantet, — daß er ein wechselnder, antiphonischer war. Oder auch ein hypophonischer, indem Einige einen Psalm antiphonisch durchsangen, dessen Schlußworte dann von allen Versammelten gemeinsam wiederholt wurden. So beschreibt es uns Tertullian *de oratione* cap. 27: diligentiores in orando subjungere in orationibus Alleluja solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt. Er sagt: diese pflegen ihre Gebete so zu schließen, daß alle Versammelten miteinstimmen können; und

zwar wählen sie dazu entweder das einfache Halleluja, oder solche Psalmen, deren Ausgänge zum Respondiren geeignet sind. Das sind aber wiederum vorzugsweise die sogenannten Halleluja-Psalmen, aus denen eben jenes Schlußwort genommen ist [1]). Wir erfahren hieraus zugleich, daß diese Psalmen und das Halleluja häufig im öffentlichen Gottesdienst gebraucht worden sein müssen, weil ihr Gebrauch und die kirchliche Gesangweise derselben, sogar in die häusliche Erbauung übergegangen war, von der in beiden Stellen eigentlich die Rede ist [2]). Ueberhaupt muß der Kirche jener Zeit schon ein verhältnißmäßiger Reichthum von Gesängen zu Gebote gestanden haben [3]), sonst würde Tertullian *de spectac.* cap. 29 nicht haben sagen können: si scenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum,

---

1) Dies der Ursprung des später nach Wegfall der Psalmen allein übrig gebliebenen Halleluja-Gesangs nach der Epistel-Lection.

2) Bingham *Origg.* V, pag. 137: neque vero dubium est, quin haec privata psalmodia in imitationem publicae psalmodiae in ecclesia facta sit.

3) Dafür spricht auch die Schilderung, die Clemens v. Alexandria von dem Leben des Gnostikers entwirft: *Strom.* (Ausg. v. Potter, Oxon. 1715) VII, 7. pag. 851: *γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες*; und pag. 860: *αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ εὐχαί τε καὶ αἶνοι καὶ αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν· ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἑστίασιν, πρό τε τῆς κοίτης· ..... διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ θείῳ χορῷ κτλ.* Ferner Origenes, der auch zugleich die kunstmäßige Ausbildung des geistlichen Liedes andeutet, *de oratione* cap. 2. pag. 199: *ὥσπερ οὐδὲ ψάλαι (δύναται ἡμῶν ὁ νοῦς) καὶ εὐρύθμως καὶ ἐμμελῶς καὶ ἐμμέτρως καὶ συμφώνως ὑμνῆσαι τὸν πατέρα ἐν Χριστῷ ἐὰν μὴ τὸ πνεῦμα κτλ.* Uebrigens war der Gesang selbst ein einfacher. Primitiva ecclesia — sagt Isidorus Hispal. *de eccles. offic.* I, 5 (s. Augustin Confess. L. X, cap. 33) — ita psallebat, ut modico flexu vocis faceret psallentem resonare, ita ut pronuncianti vicinior esset, quam canenti.

satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates [1]).

3. Aber noch nach einer andern Seite hin, auf die wir schließlich aufmerksam zu machen haben, hat die Lection eine Weiterentwicklung erfahren, die mit der Einführung der Katechumenen in den Gottesdienst und mit der Verehrung der Märtyrer zusammenhängt. Schon bei diesem Act des Cultus also, dem ersten, zeigt sich der Einfluß jener beiden Erscheinungen. Wir meinen zunächst die Entstehung der Vorlesung jener andern Schriften, die sich um den Kanon gruppiren, und von ihm als *βιβλία ἐκκλησιαστικὰ* oder *ἀναγιγνωσκόμενα* unterschieden werden [2]). Hierher gehört schon der Brief des Clemens Romanus an die korinthische Gemeinde, der jedoch eine Ausnahmsstellung einnimmt, indem er in so hohem Ansehen stand, daß er nicht nur von Alters her (*ἐξ ἀρχαίου ἔθους*, Euseb. h. e. IV, 23) in Korinth, sondern in den meisten Gemeinden Kleinasiens (*ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις*, Euseb. III, 16) öffentlich vorgelesen zu werden pflegte. Besonders aber kommen in Betracht jene Schriften, von denen später Athanasius in der epist. pasch. II, 39 (bei Cotelerius Patr. apost. I, pag. 71) sagt: *ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία, οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι*

1) Als einen anerkannten Liederdichter dieses Jahrhunderts nennt uns Dionysius von Alexandria den in der Geschichte des Chiliasmus bekannten aegyptischen Bischof Nepos. S. Eusebius h. e. VII, 24: *ἐν ἄλλοις μὲν πολλοῖς ἀποδέχομαι καὶ ἀγαπῶ Νέπωτα, τῆς τε πίστεως καὶ τῆς φιλοπονίας καὶ τῆς ἐν ταῖς γραφαῖς διατριβῆς, καὶ τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας, ᾗ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται.*

2) Vrgl. über diesen Gebrauch Augusti Denkw. B. VI, S. 95 und besonders den trefflichen Abschnitt bei Thiersch: Kritik der neutest. Schriften S. 370 ff.

τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· σοφία Σολομῶνος κτλ., καὶ ὁ ποιμήν. Damit stimmt überein, was Eusebius (h. e. III, 3) über den Hirten des Hermas berichtet: ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον, οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς, κέκριται. Aus dem beidemal gleichmäßig angegebenen Zweck ergiebt sich die Zeit der Entstehung und der Charakter der Lection solcher Schriften. Sie werden nicht den kanonischen Büchern gleichgestellt, ihre Vorlesung hat darum auch nicht die Autorität der liturgischen Lection; sie ist eine katechetisch-didaktische und hat besonders den Zweck, die zum Cultus zugelassenen Katechumenen zu unterweisen. Sie kann deshalb auch nicht älter sein, als diese Einrichtung, in der sie ihre Veranlassung hat. Eben so wenig ist sie aber auch von späterem Datum, denn Athanasius betrachtet sie als eine schon längst bestehende[1])

Eine andere, dieser Lection gleich stehende, aber besonders für die Erbauung der Gemeinde der Gläubigen bestimmte, war die mnemoneutische Vorlesung der Leidensgeschichte der Märtyrer. Sie hängt mit der Einführung der jährlichen kirchlichen Feier ihrer Todes- und Gedächtnißtage (ἡμέραι γενέθλιαι, natalitia martyrum)[2]) zusammen und ist also

1) Weder Tertullian, der überdieß sehr ungünstig über den Hirten urtheilt (*de pudic.* cap. 10), noch Cyprian erwähnen der öffentlichen Lection desselben. Sie scheint auch nur in den orientalischen Kirchen statt gefunden zu haben. So bezeugt es auch Hieronymus im Catal. (bei Coteler. a. a. O.): apud quasdam Graeciae ecclesias etiam publice legitur ..... sed apud Latinos pene ignotus est.

2) Ueber den Sinn dieser Bezeichnung vergleiche die beiden Stellen (aus jenen pseudorigenistischen Commentar zum Hiob, und aus einer Homilie des Petrus Chrysologus) die Cotelerius Patr. apost. II, pag. 200 Anmerk. 5 mitgetheilt hat. Sie hing mit der Anschauung der alten Kirche zusammen, daß allein der Märtyrertod sogleich zum seligen Leben in der Gemeinschaft mit dem Herrn führe. Vrgl.

mit dieser von gleichem Alter. Daß diese Sitte, die ihre Anknüpfungspuncte in der Schrift selbst hat (Hebr. 12, 22 ff. 13, 7), und die überhaupt dem Glauben und der Hoffnung der Christen sehr nahe liegen mußte, bis tief in das zweite Jahrhundert hinaufzudatiren ist, bezeugt uns der Brief der Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod ihres Bischofs Polykarp (Euseb. h. e. IV, 15). Derselbe zeigt uns aber auch, wie christlich wahr und evangelisch rein dieses Gedächtniß ursprünglich gefaßt wurde. Es hatte sein alleiniges Motiv in der über den Tod hinausgehenden Liebe der Gemeinden zu ihren Märtyrern, als zu den nun vollendeten und seligen Jüngern und Nachfolgern Christi, und sollte dazu dienen, theils das Andenken derer mit Freuden zu ehren, die überwunden haben, theils die Gläubigen für den auch ihnen noch bevorstehenden Kampf zu rüsten und zu stärken [1]). Ausdrücklich aber und mehrfach bezeugen uns das Dasein solcher jährlich gefeierter Märtyrertage, als eine allgemein kirchliche Einrichtung, die ebenfalls sine ullius scripturae instrumento, solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio bestehe, Tertullian (*de corona* cap. 3: natalitia annua die, und Cyprian (*Epist.* 34: martyrum anniversaria commemoratio), der auch *Epist.* 37 die Kleriker auffordert: denique et dies eorum (der in den Gefängnissen sterbenden

---

Hermas, *pastor* I, 3. (bei Cotel. I. pag. 79), und Tertullian *de resurrect. carnis* cap. 43.

1) *Χριστὸν μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν. τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς τοῦ κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως ...... ἔνθα* (da, wo die Gebeine Polykarps niedergelegt waren) *ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ, παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην, καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.*

Confessoren), quibus excedunt, annotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus.

Es lag sehr nahe, mit dieser Feier die Vorlesung der Leidens- und Todesgeschichte des Märtyrers zu verbinden, welche privatim von Augenzeugen aufgezeichnet [1]) und — vrgl. Euseb. h. e. IV, 15; V, 1 — von der betreffenden Gemeinde andern mitgetheilt zu werden pflegte. Schon darin lag die Aufforderung zur öffentlichen Vorlesung derselben in der Gemeinde-Versammlung. Und gewiß ist eine solche mitgemeint, wenn Cyprian *Epist.* 34 schreibt, daß die martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione gefeiert wurden. Auf solche Weise bildete sich schon zeitig neben der liturgischen Schriftvorlesung eine mnemoneutische Anagnose, wie sie uns durch spätere Zeugnisse sicher bezeugt wird [2]).

2. Die Predigt.

1. Im nächsten Zusammenhange mit der Schriftlesung stand, wie uns auch Tertullian bezeugt (s. oben *Apolog.* cap. 39), die Schriftverkündigung oder die Predigt, die auf jener ruhte und die nun im Gottesdienste folgte. Beides also, das verbum scriptum et praedicatum in seiner gegenseitigen Zu-

1) Ueber diese Aufzeichnungen, wie über die nach dem Zeugniß selbst Augustins und Gregors geringe Anzahl ächter Märtyrergeschichten, die wir aus dieser Zeit haben, vergl. Gieseler Kirchengesch. I, 1. S. 247. Eusebius erzählt h. e. V. 4, daß er selbst eine Sammlung derselben veranstaltet habe.

2) Vrgl. Augusti Denkw. B. VI, S. 104: Conc. Carth. III. Can. 47: liceat etiam legi passiones martyrum, quum anniversarii dies eorum celebrantur. Augustini *sermo* 93 de diversis: martyrum gesta, quae in sollemnitatibus eorum recitare possimus. Aus einem ebendaselbst citirten Sermon Leo's ersehen wir, daß auch diese Lection vor der Predigt statt fand.

sammengehörigkeit bildete den Grund und das Mittel der Gemeinde-Erbauung. Ebenso verbindet beide Acte Origenes *c. Cels.* III, 50: *ἢ τί τούτοις παραπλήσιον πράττομεν οἱ καὶ δι' ἀναγνωσμάτων, καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων εὐσέβειαν, καὶ τὰς συνθρόνους ταύτῃ ἀρετάς· ἀποτρέποντες δ' ἀπὸ τοῦ καταφρονεῖν τοῦ θείου, καὶ πάντων τῶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττομένων.*

Auch jetzt noch sind also, wie zur Zeit Justins, diese Reden freie Ergüsse, einfache Ansprachen (adlocutiones, *de anima* cap. 9), vorwiegend paränetischer, sei es ermahnender, sei es warnender Art. Näher scheint sie uns Tertullian als didaktisch-praktische, dogmatisch-ethische Explicationen und Applicationen des Worts bezeichnen zu wollen. So glauben wir ihn wenigstens verstehen zu müssen, wenn er im *Apolog.* a. a. O. sagt: nicht blos lassen wir uns das heilige Wort zur Weide unsres Glaubens, zur Ermunterung unsrer Hoffnung, zur Befestigung unsrer Zuversicht dienen, sondern wir kräftigen auch unser Leben durch Einschärfung der Gebote, indem wir uns von Gott mahnen, strafen, richten lassen. Diesen einfachen, didaktisch-praktischen Charakter, wie er sich z. B. auch in den ethisch-asketischen Abhandlungen der beiden afrikanischen Väter kund giebt, bewahrt sich die altkatholische Homilie noch bei Origenes, obschon sie bei ihm zuerst eine bestimmte, methodische Form anzunehmen beginnt. Aber auch diese ist nicht nur eine noch kunstlose und ziemlich ungebundene, sondern auch selbst noch von dem Schriftwort abhängige, insofern als sie ihre Grundsätze nicht aus der Logik oder irgend welcher Rhetorik, sondern aus der alexandrinischen Hermeneutik entlehnt, und demgemäß sich von der herrschenden Unterscheidung eines mehrfachen Schriftsinnes die Theilung und Vertheilung des Stoffs geben läßt. Absichtlich und bewußt vermied man es die christliche Wahrheit in das Gewand heidnischer Beredsamkeit zu

kleiden. In judiciis, — schreibt Cyprian bald nach seiner Bekehrung in der *Epist.* I. ad Donatum[1]) — in concione pro rostris, opulenta facundia volubili ambitione jactetur. Cum vero de Domino Deo vox est, vocis pura sinceritas non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus. Denique accipe non diserta, sed fortia, nec ad audientiae popularis illecebram culto sermone fucata, sed ad divinam indulgentiam praedicandam rudi veritate simplicia. Accipe quod sentitur antequam discitur.

2. Doch ungeachtet dieser Bewahrung ihres ursprünglichen Charakters erlitt die Predigt insofern nothwendig eine Modification, als sie, nicht mehr gehalten allein vor einer Versammlung von Gläubigen, sondern zugleich auch vor Katechumenen, ihre bisherige esoterische Natur beschränken, dem didaktischen Element ein gleiches Recht wie dem pastoralen einräumen, und mit dem letzteren wieder die missionirende, halieutische Tendenz verbinden mußte. Es galt nun um der inzwischen eingeführten Geheimdisciplin willen Manches zu verschweigen, was bis dahin gesagt werden konnte; und wiederum nöthigte die Anwesenheit der Katechumenen auf Vieles näher einzugehen, was früher vorausgesetzt werden konnte. So wurden ihr neue Elemente zugeführt, theils mystische, theils katechetisch-didaktische, in denen sich die beiden mit dem Gottesdienst vorgenommenen Hauptveränderungen auch an der Predigt kund gaben.

Beide lassen sich auch thatsächlich aus dem Origenes nachweisen. Ausdrücklich bezeugt er uns einerseits, daß in der Predigt seiner Zeit über gewisse heilige Handlungen, zu denen

---

1) Ueber den Styl dieses frühesten Briefes, der sich durch seine elegante und blühende Sprache von den späteren merklich unterscheidet, vergl. die der Benedictiner-Ausgabe beigegebene vita S. Cypriani cap. 43, und besonders das dort angeführte Urtheil Augustins *de doctr. christ.* IV, 14.

in der alexandrinischen Kirche auch die Geheim=Gnosis kam, ein absichtliches Schweigen beobachtet wurde. *Οὐκ οἶδε* — sagt er *c. Cels.* L. III. cap. 60 — *διαφορὰν καλουμένων ἐπὶ μὲν θεραπείαν φαύλων, ἐπὶ δὲ τὰ μυστικώτερα τῶν ἤδη καθαρωτάτων.* Ebenso cap. 52: *καὶ τα ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς το κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐποροῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν· ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοῦς συνερχομένους καὶ δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων γάλα* [1]). Daher in den Predigten die Formel: nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis (in Exod. *homil.* 13, §. 3.), oder novit qui mysteriis imbutus est (*ἴσασιν οἱ μεμνημένοι* oder *οἱ συμμύσται*) et carnem et sanguinem verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt et ignorantibus patere non possunt (in Levit. *homil.* 9, §. 10).

Daß aber andrerseits die Predigt dennoch die Unterweisung und Belehrung in den Grundwahrheiten christlichen Glaubens und Lebens besonders bezweckte, geht sowohl aus dem Charakter der Homilien unsres Kirchenvaters hervor, in denen er auch zuweilen sich gradezu an die Katechumenen wendet (z. B. *homil*, III in Numer.), als auch aus mehrfachen Aeußerungen desselben in seiner Schrift gegen Celsus. Außer der schon oben mitgetheilten Stelle L. III, c. 50 genüge es hierfür noch auf cap. 15 ebendaselbst zu verweisen: *σαφῶς δὴ τὸ σεμνὸν τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς παριστῶμεν, καὶ οὐχ, ὡς οἴεται Κέλσος, ἀποκρύπτομεν, ἐπὰν καὶ τοῖς πρώτοις εἰςαγομένοις καταφρόνησιν μὲν τῶν εἰδώλων καὶ πάντων τῶν ἀγαλμάτων ἐμποιήσωμεν· καὶ πρὸς τούτοις ἐπαίροντες, τὰ φρονήματα αὐτῶν ἀπὸ τοῦ δουλεύειν τοῖς κτισθεῖσιν*

---

1) Vergl. auch ebendaselbst cap. 53 und 59.

ἀντὶ θεοῦ ἐπὶ τὸν κτίσαντα τὰ ὅλα αὐτοὺς ἀναβιβάζωμεν. ἐμφανῶς περιστάντες τὸν προφητευθέντα ἔκ τε τῶν περὶ αὐτοῦ προφητειῶν, καὶ ἐκ τῶν ἐξητασμένως παραδιδομένων τοῖς δυναμένοις ἀκούειν συνετώτερον τῶν εὐαγγελίων καὶ τῶν ἀποστολικῶν φωνῶν. Obgleich diese Aussage, und besonders der in ihr angegebene Stufengang alexandrinischer Lehrweise, zunächst von der katechetischen Unterweisung als solcher verstanden sein will, so ist sie doch auch für die Predigt von Gewicht, auf welche namentlich der ganze letzte Satz anzuspielen scheint. Denn nicht nur war auch sie eines der Mittel jener Unterweisung, sondern sie schloß sich im Cultus an die Vorlesung der prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften an, und hatte also jene gründlichere Erklärung derselben zu geben, von der in unsrem Satze die Rede ist.

3. Endlich aber konnte auch die Predigt nicht unberührt bleiben von der kirchlich geordneten Gedächtnißfeier der Märtyrer. Indem ihr hier ein neuer und selbständiger Stoff zugeführt wurde, mußte sich nicht nur eine neue Gattung von Predigt neben der schrifterklärenden bilden, sondern es lag bei der Beschaffenheit dieses Stoffs und bei der freieren, nicht durch einen Schriftabschnitt gebundenen Stellung dieser Rede sehr nahe, die Grenzen der christlichen Predigt für sie zu erweitern, wenn nicht zu durchbrechen, und ihr jenen rednerischen Charakter zu verleihen, den man von der Homilie fern zu halten mit Recht bemüht war. Wenigstens war hiermit ein Gebiet betreten, dessen sich das oratorische Element leicht bemächtigen konnte; und die Entwicklung, welche die Märtyrerverehrung nahm, war nicht geeignet ihm diesen Eintritt zu verwehren oder zu erschweren. Auf solche Weise stellte sich neben die einfache schriftauslegende und -anwendende Homilie der christliche *λόγος πανηγυρικός*, die oratorischer gehaltene Gedächtniß- und Lob-Rede; und mit ihr drang überhaupt eine dem classischen Hei-

denthum entlehnte Beredsamkeit in das Gebiet der Predigt. Die geistliche Beredsamkeit des vierten Jahrhunderts, besonders die der drei cappadocischen Kirchenlehrer, liefert dazu die glänzendsten, aber auch die warnendsten Belege, vorzüglich in ihren Lobreden auf die Märtyrer und in ihren epitaphischen Reden. Wenn aber auch aus dem Zeitraum, mit dem wir es zu thun haben, noch keine derartigen Reden auf uns gekommen sind [1]), wenn jetzt überhaupt noch die rhetorische Predigtweise keinen namhaften Repräsentanten aufzuweisen hat, so fehlt es doch nicht an Anzeichen für das Dasein und die allmählige Ausbildung derselben. Es genügt für diesen Zweck, die Schrift Tertullians ad martyras mit der dem Cyprian zugeschriebenen und gewiß noch aus dem dritten Jahrhundert stammenden Schrift [2]) de laude martyrii zu vergleichen, die Erasmus und du Pin als otiosi declamatoris foetum bezeichnen, um sich davon zu überzeugen, wie weit man es schon inzwischen in der überschwänglichen Anschauung und übertreibenden Lobeserhebung des Märtyrerthums gebracht hatte, und welche versuchliche Gelegenheit zu prunkenden Reden damit besonders für die hellenische Redegabe und Redelust gegeben sein mußte. Hierher gehört auch jenes bekannte Schreiben der antiochenischen Synode v. J. 269 [3]), und was das-

1) Der *λόγος προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς* des Gregorius Thaumaturgus auf den Origenes hat seine Veranlassung in einem privaten und persönlichen Verhältniß, und gehört nicht hierher.

2) Vrgl. die oben angeführte vita S. Cypriani pag. 126.

3) Vrgl. Eusebius h. e. VII, 30. §. 5: *Οὔτε τὴν ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς συνόδοις τερατείαν, ἣν μηχανᾶται δοξοκοπῶν καὶ φαντασιοκοπῶν· καὶ τὰς τῶν ἀκεραιοτέρων ψυχὰς τοῖς τοιούτοις ἐκπλήττων· βῆμα μὲν γὰρ θρόνον ὑψηλὸν ἑαυτῷ κατασκευασάμενος, οὐχ ὡς Χριστοῦ μαθητὴς, σήκρητον δὲ, ὥσπερ οἱ τοῦ κόσμου ἄρχοντες, ἔχων*

kleiden. In judiciis, — schreibt Cyprian bald nach seiner Bekehrung in der *Epist.* I. ad Donatum[1]) — in concione pro rostris, opulenta facundia volubili ambitione jactetur. Cum vero de Domino Deo vox est, vocis pura sinceritas non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus. Denique accipe non diserta, sed fortia, nec ad audientiae popularis illecebram culto sermone fucata, sed ad divinam indulgentiam praedicandam rudi veritate simplicia. Accipe quod sentitur antequam discitur.

2. Doch ungeachtet dieser Bewahrung ihres ursprünglichen Charakters erlitt die Predigt insofern nothwendig eine Modification, als sie, nicht mehr gehalten allein vor einer Versammlung von Gläubigen, sondern zugleich auch vor Katechumenen, ihre bisherige esoterische Natur beschränken, dem didaktischen Element ein gleiches Recht wie dem pastoralen einräumen, und mit dem letzteren wieder die missionirende, halieutische Tendenz verbinden mußte. Es galt nun um der inzwischen eingeführten Geheimdisciplin willen Manches zu verschweigen, was bis dahin gesagt werden konnte; und wiederum nöthigte die Anwesenheit der Katechumenen auf Vieles näher einzugehen, was früher vorausgesetzt werden konnte. So wurden ihr neue Elemente zugeführt, theils mystische, theils katechetisch-didaktische, in denen sich die beiden mit dem Gottesdienst vorgenommenen Hauptveränderungen auch an der Predigt kund gaben. Beide lassen sich auch thatsächlich aus dem Origenes nachweisen. Ausdrücklich bezeugt er uns einerseits, daß in der Predigt seiner Zeit über gewisse heilige Handlungen, zu denen

---

1) Ueber den Styl dieses frühesten Briefes, der sich durch seine elegante und blühende Sprache von den späteren merklich unterscheidet, vergl. die der Benedictiner-Ausgabe beigegebene vita S. Cypriani cap. 43, und besonders das dort angeführte Urtheil Augustins *de doctr. christ.* IV, 14.

in der alexandrinischen Kirche auch die Geheim-Gnosis kam, ein absichtliches Schweigen beobachtet wurde. *Οὐκ οἶδε* — sagt er *c. Cels.* L. III. cap. 60 — *διαφορὰν καλουμένων ἐπὶ μὲν θεραπείαν φαύλων, ἐπὶ δὲ τὰ μυστικώτερα τῶν ἤδη καθαρωτάτων.* Ebenso cap. 52: *καὶ τα ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς τὸ κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐποροῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν· ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους καὶ δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων γάλα* [1]). Daher in den Predigten die Formel: nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis (in Exod. *homil.* 13, §. 3.), oder novit qui mysteriis imbutus est (*ἴσασιν οἱ μεμνημένοι* oder *οἱ συμμύσται*) et carnem et sanguinem verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt et ignorantibus patere non possunt (in Levit. *homil.* 9, §. 10).

Daß aber andrerseits die Predigt dennoch die Unterweisung und Belehrung in den Grundwahrheiten christlichen Glaubens und Lebens besonders bezweckte, geht sowohl aus dem Charakter der Homilien unsres Kirchenvaters hervor, in denen er auch zuweilen sich gradezu an die Katechumenen wendet (z. B. *homil.* III in Numer.), als auch aus mehrfachen Aeußerungen desselben in seiner Schrift gegen Celsus. Außer der schon oben mitgetheilten Stelle L. III, c. 50 genüge es hierfür noch auf cap. 15 ebendaselbst zu verweisen: *σαφῶς δὴ τὸ σεμνὸν τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς παριστῶμεν, καὶ οὐχ, ὡς οἴεται Κέλσος, ἀποκρύπτομεν, ἐπὰν καὶ τοῖς πρώτοις εἰσαγομένοις καταφρόνησιν μὲν τῶν εἰδώλων καὶ πάντων τῶν ἀγαλμάτων ἐμποιήσωμεν· καὶ πρὸς τούτοις ἐπαίροντες, τὰ φρονήματα αὐτῶν ἀπὸ τοῦ δουλεύειν τοῖς κτισθεῖσιν*

---

1) Vergl. auch ebendaselbst cap. 53 und 59.

ἀντὶ θεοῦ ἐπὶ τὸν κτίσαντα τὰ ὅλα αὐτοὺς ἀναβιβάζωμεν. ἐμφανῶς περιστάντες τὸν προφητευθέντα ἔκ τε τῶν περὶ αὐτοῦ προφητειῶν, καὶ ἐκ τῶν ἐξητασμένως παραδιδομένων τοῖς δυναμένοις ἀκούειν συνετώτερον τῶν εὐαγγελίων καὶ τῶν ἀποστολικῶν φωνῶν. Obgleich diese Aussage, und besonders der in ihr angegebene Stufengang alexandrinischer Lehrweise, zunächst von der katechetischen Unterweisung als solcher verstanden sein will, so ist sie doch auch für die Predigt von Gewicht, auf welche namentlich der ganze letzte Satz anzuspielen scheint. Denn nicht nur war auch sie eines der Mittel jener Unterweisung, sondern sie schloß sich im Cultus an die Vorlesung der prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften an, und hatte also jene gründlichere Erklärung derselben zu geben, von der in unsrem Satze die Rede ist.

3. Endlich aber konnte auch die Predigt nicht unberührt bleiben von der kirchlich geordneten Gedächtnißfeier der Märtyrer. Indem ihr hier ein neuer und selbständiger Stoff zugeführt wurde, mußte sich nicht nur eine neue Gattung von Predigt neben der schrifterklärenden bilden, sondern es lag bei der Beschaffenheit dieses Stoffs und bei der freieren, nicht durch einen Schriftabschnitt gebundenen Stellung dieser Rede sehr nahe, die Grenzen der christlichen Predigt für sie zu erweitern, wenn nicht zu durchbrechen, und ihr jenen rednerischen Charakter zu verleihen, den man von der Homilie fern zu halten mit Recht bemüht war. Wenigstens war hiermit ein Gebiet betreten, dessen sich das oratorische Element leicht bemächtigen konnte; und die Entwicklung, welche die Märtyrerverehrung nahm, war nicht geeignet ihm diesen Eintritt zu verwehren oder zu erschweren. Auf solche Weise stellte sich neben die einfache schriftauslegende und =anwendende Homilie der christliche *λόγος πανηγυρικός*, die oratorischer gehaltene Gedächtniß= und Lob=Rede; und mit ihr drang überhaupt eine dem classischen Hei=

denthum entlehnte Beredsamkeit in das Gebiet der Predigt. Die geistliche Beredsamkeit des vierten Jahrhunderts, besonders die der drei cappadocischen Kirchenlehrer, liefert dazu die glänzendsten, aber auch die warnendsten Belege, vorzüglich in ihren Lobreden auf die Märtyrer und in ihren epitaphischen Reden. Wenn aber auch aus dem Zeitraum, mit dem wir es zu thun haben, noch keine derartigen Reden auf uns gekommen sind [1]), wenn jetzt überhaupt noch die rhetorische Predigtweise keinen namhaften Repräsentanten aufzuweisen hat, so fehlt es doch nicht an Anzeichen für das Dasein und die allmählige Ausbildung derselben. Es genügt für diesen Zweck, die Schrift Tertullians ad martyras mit der dem Cyprian zugeschriebenen und gewiß noch aus dem dritten Jahrhundert stammenden Schrift [2]) de laude martyrii zu vergleichen, die Erasmus und du Pin als otiosi declamatoris foetum bezeichnen, um sich davon zu überzeugen, wie weit man es schon inzwischen in der überschwänglichen Anschauung und übertreibenden Lobeserhebung des Märtyrerthums gebracht hatte, und welche versuchliche Gelegenheit zu prunkenden Reden damit besonders für die hellenische Redegabe und Redelust gegeben sein mußte. Hierher gehört auch jenes bekannte Schreiben der antiochenischen Synode v. J. 269 [3]), und was das-

1) Der λόγος προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς des Gregorius Thaumaturgus auf den Origenes hat seine Veranlassung in einem privaten und persönlichen Verhältniß, und gehört nicht hierher.

2) Vrgl. die oben angeführte vita S. Cypriani pag. 126.

3) Vrgl. Eusebius h. e. VII, 30. §. 5: Οὔτε τὴν ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς συνόδοις τερατείαν, ἣν μηχανᾶται δοξοκοπῶν καὶ φαντασιοκοπῶν· καὶ τὰς τῶν ἀκεραιοτέρων ψυχὰς τοῖς τοιούτοις ἐκπλήττων· βῆμα μὲν γὰρ θρόνον ὑψηλὸν ἑαυτῷ κατασκευασάμενος, οὐχ ὡς Χριστοῦ μαθητὴς, σήκρητον δὲ, ὥσπερ οἱ τοῦ κόσμου ἄρχοντες, ἔχων

selbe von der theatralischen, den Gottesdienst entwürdigenden, die Künste der heidnischen Rhetoren und Sophisten nachahmenden Predigtweise des Bischofs Paulus von Samosata erzählt. Zwar tadeln die Väter der Synode solch ungeistliches Gebahren, und in der maaßlosen Uebertreibung desselben mochte wohl der Samosatener einzig in seiner Zeit dastehen; gewiß aber würde er sich dieselbe nicht haben erlauben dürfen, wenn nicht schon damals die falsche Rhetorik, sei es auch nur sporadisch, Eingang und Aufnahme in dem Cultus gefunden und mit ihrem verderblichen Zauber die Homileten des Orients zu berücken begonnen hätte.

So ergab sich also für die christliche Predigt jener Zeit mit der Einrichtung des officiellen Katechumenats die Nöthigung dem didaktischen Element mehr Raum zu geben; während in der Feier des Martyriums eine Veranlassung gegeben war, die unter Umständen zur Versuchung ausschlagen mußte, den oratorischen Charakter der Predigt mehr und anders auszubilden, als es dem Geist und Inhalt, wie dem Zweck der christlichen Wahrheit angemessen und förderlich war. Einen heilsamen Damm dagegen hätte nur das treue Halten an dem lautern und einfachen Wort des Evangeliums bilden können. Die gesetzliche Richtung dagegen, in die man abgelenkt war, konnte und mußte solch Streben nur befördern, wie die Geschichte der Predigt zu allen Zeiten beweist. Denn nur der Wahrheit eignet die Einfalt; kraft einer zwischen beiden bestehenden prästabilirten Harmonie. Der gekreuzigte

---

τε καὶ ὀνομάζων· παίων τε τῇ χειρὶ τὸν μηρὸν, καὶ τὸ βῆμα ἀράττων τοῖς ποσί· καὶ τοῖς μὴ ἐπαινοῦσι, μηδὲ ὥσπερ ἐν τοῖς θεάτροις κατασείουσι ταῖς ὀθόναις, μηδ' ἐκβοῶσι τε καὶ ἀναπηδῶσι κατὰ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀμφ' αὐτὸν στασιώταις ἀνδράσι τε καὶ γυναίοις, ἀκόσμως οὕτως ἀκροωμένοις, τοῖς δ' οὖν ὡς ἐν οἴκῳ θεοῦ σεμνοπρεπῶς καὶ εὐτάκτως ἀκούουσιν, ἐπιτιμῶν καὶ ἐνυβρίζων.

Christus kann in Wahrheit nie mit hohen Worten menschlicher Redekunst gepredigt werden (1 Cor. 1, 2).

4. Ehe wir diesen Cultusact verlassen, haben wir noch darauf hinzuweisen, daß die Predigt in der Regel von dem Bischof gehalten wurde. Sie gehörte zu seinem eigentlichen Beruf, nachdem die Charismen der apostolischen Zeit so gut wie ganz geschwunden waren [1]). Praesident — sagt Tertullian oben — probati quique seniores. Zwar gehören zu den Senioren auch die Presbyter, aber die den Versammlungen praesidirenden, sie leitenden, das Wort in ihnen führenden Senioren sind eben die Bischöfe. So sagt auch Cyprian *Epist.* 56 (pag. 91), daß derjenige, der fliehend vor der Verfolgung sich von der Gemeinde trennt collectam fraternitatem non videat, nec tractantes episcopos audiat. Sie hielten ihre Predigten frei, ohne sie aufzuzeichnen. Daher besitzen wir keine Homilien aus der altkatholischen Kirche bis auf Origenes, von dem wir zuerst erfahren, daß er wenigstens in späterer Zeit seine Vorträge nachzuschreiben gestattete [2]). Ob auch jetzt schon den Presbytern, wie nachweisbar später in Nordafrika, das Predigen überhaupt untersagt, oder wie in den orientalischen Kirchen [3]) nur in

1) Origenes fragm. ex comment. in Proverb. (Tom. III, pag. 5): *μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ νῦν ὁ ἀληθῶς κατὰ θεὸν σοφὸς οὐχ εὑρίσκεται· ἐκλέλοιπε γὰρ τὰ πλεῖστα τῶν ἐξαιρέτων χαρισμάτων, ὡς ἢ μηδαμῶς ἢ σπανίως εὑρίσκεσθαι.*

2) Eusebius h. e. VI, 36 hebt es hervor, daß sich Origenes durch viele Uebung eine große Fertigkeit im Freisprechen angeeignet habe, und fügt hinzu: (*αὐτὸν*) *τὰς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ λεγομένας αὐτῷ διαλέξεις ταχυγράφοις μεταλαβεῖν ἐπιτρέψαι, οὐ πρότερόν ποτε τοῦτο γενέσθαι συγκεχωρηκότα.*

3) Vergl. Possidii vita S. Augustini cap. 5 (bei Bingham a. a. O. I, 87: S. Valerius (Bischof von Carthago) eidem presbytero (Augustino) potestatem dedit coram se in ecclesia evan-

Gegenwart des Bischofs erlaubt war, ist nicht zu ermitteln. Doch ist aus Cyprian *Epist.* 10 zu entnehmen, daß nicht bloß den Presbytern, sondern selbst den Diakonen, vorkommendenfalls lehramtliche Functionen vom Bischof überwiesen wurden. Im Allgemeinen möchte auch hinsichtlich der Predigt seine Geltung haben, was Tertullian *de bapt.* cap. 17 von der Taufe sagt: dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem. Quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est [1]). Dagegen kommt es nur bei den Häretikern vor, daß auch die Frauen öffentlich lehrten (Tertullian *de praescr. haer.* cap. 41; *de bapt.* cap. 17; *de virg. vel.* cap. 9; und die epist. Firmiliani bei Cyprian *Epist.* 75 pag. 146). Die katholische Kirche verwarf diese Unsitte entschieden und blieb in dieser Beziehung der apostolischen Anordnung treu.

3. Das allgemeine Bittgebet.

Mit der Predigt ist der didaktische Theil des Gottesdienstes eigentlich abgeschlossen. Von dem Lehren, Hören, Aufnehmen wendet sich derselbe zum Handeln, Anbeten, Opfern. Den

---

gelium praedicandi contra usum quidem ac consuetudinem Africanarum Ecclesiarum. Unde etiam ei nonnulli episcopi detrahebant. Sed ille vir venerabilis ac providus, in Orientalibus Ecclesiis id ex more fieri sciens ... obtrectantium non curabat linguas .. Postea bono praecedente exemplo accepta ab episcopis potestate, presbyteri nonnulli coram episcopis populo tractare coeperunt verbum Dei. (S. auch Augusti Denkw. B. VI, S. 318).

1) Nach Origenes (*homil.* II in L. Reg. I) bezeichnete der Bischof dem Presbyter den Schriftabschnitt, über welchen dieser zu predigen hatte: arbitratu suo partem, quam vult, proponat episcopus, ut in id studium nostrum conferamus.

vermittelnden Uebergang bildete das allgemeine Bitt- und Fürbitten-Gebet, welches sich unmittelbar an die Predigt anschloß. Daß Tertullian den Zusammenhang der Cultusacte in dieser Weise anschaute, dafür möchte schon die mehr beiläufige Aeußerung desselben *c. Marc.* IV, 9 (pag. 176) anzuführen sein, indem er mit Bezug auf die Heilung des Aussätzigen (Luc. 5, 14) sagt: argumenta enim figurata utpote prophetatae legis adhuc in suis imaginibus tuebatur (Christus), quae significabant hominem quondam peccatorem verbo mox dei emaculatum offerre debere munus deo apud templum, orationem scilicet et actionem gratiarum apud ecclesiam per Christum Jesum, catholicum patris sacerdotem. Ausdrücklich aber verbindet er Predigt und Gebet in den beiden oben citirten Stellen: *de anima* cap. 9 und *de praescr. haer.* cap. 41. Und dasselbe bestätigen uns auch die Homilien des Origenes, die oft mit der Aufforderung zum Gebet (ideo surgentes oremus Deum, oder surgamus precemurque Deum etc.) schließen. S. *hom.* 20 in Numer.; *hom.* 1 und 3 in Jes.; *hom.* 36 in Luc.

Das Gebet war von den einfachsten und natürlichsten symbolischen Handlungen begleitet: die ganze Gemeinde erhob sich und betete entweder knieend oder, an den Sonn- und Festtagen, stehend, niemals aber sitzend [1]), nach Osten ge-

1) Tertullian *ad Scapul.* cap. 4: quando non geniculationibus et jejunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae? Und *de orat.* cap. 23: jejuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est. Ferner *de cor.* cap. 3: die dominico jejunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus. Dagegen *de orat.* cap. 16: item quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem, nisi quam pueri volunt ... Eo apponitur et inreverentiae crimen ..... Si quidem inreve-

richtet [1]) mit ausgebreiteten und emporgehobenen Armen, die Männer entblößten und aufgerichteten Hauptes [2]), die Frauen verschleiert [3]). Es sollte dadurch die Hingebung, Demuth und Erhebung des Herzens ausgedrückt werden [4]). Doch vermied man dabei alle Uebertreibungen, und

---

rens est assidere sub conspectu contraque conspectum ejus, quem cum maxime reverearis ac venereris, quanto magis sub conspectu dei vivi, angelo adhuc orationis adstante (Apoc. 8, 3. 4), factum istud inreligiosissimum est. Nisi exprobramus deo, quod nos oratio fatigaverit. — Cyprian *de orat.* pag. 213: quando stamus ad orationem etc. Vergl. auch Origenes *de orat.* cap. 31.

1) Tertullian *Apolog.* cap. 16: Alii plane humanius et verisimilius solem credunt deum nostrum ...... Denique inde suspicio quod innotuerit nos ad orientis regionem precari. Clemens Alex. *Strom.* VII, 7. pag. 856: πρὸς τὴν ἑωθινὴν ἀνατολὴν αἱ εὐχαί. Origenes a. a. O. cap. 32. In Numer. *hom.* 5, 1; und Pseudo-Origenes in Job, Lib. I, pag. 857.

2) Tertullian *Apolog.* cap. 30 pag. 231: illuc suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus ... oramus. Und *de orat.* cap. 14: nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus, et de dominica passione modulati et orantes confitemur Christo. Daher *Apolog.* cap. 30. pag. 235: paratus est ad omne supplicium ipse habitus orantis Christiani.

3) Tertullian *de virgg. vel.* cap. 17: Quantam autem castigationem merebuntur etiam illae quae inter psalmos vel in quacunque dei mentione retectae perseverant, moraturae etiam in oratione ipsa facillime fimbriam aut villum aut quodlibet filum cerebro superponunt, et tectas se opinantur? Tanti caput suum mentiuntur (Oehler: tanti spatii esse caput suum fingunt). S. auch *de orat.* cap. 20 — 22.

4) Clemens Alex. *Strom.* a. a. O. pag. 854: *ταύτῃ καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν, καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν; τοὺς δε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν, ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν· καὶ συναφιστάνειν τῷ λόγῳ τὸ σῶμα τῆς γῆς πειρώμενοι, μετάρσιον ποιησάμενοι τὴν ψυχὴν ἐπτερωμένην*

duldete keine gemachten und gesuchten, der heidnischen oder jüdischen Sitte entlehnten Gebehrden und Gebräuche, indem der Hauptnachdruck auf die rechte Herzensstellung gelegt wurde; die äußere Erscheinung sollte nur der begleitende, einfache und natürliche Ausdruck von jener sein [1]). Die Bezeichnung mit dem Kreuz war dagegen in allgemeinem Gebrauch [2]).

τῷ πόθῳ τῶν κρειττόνων, ἐπὶ τὰ ἅγια χωρεῖν βιαζόμεθα, τοῦ δεσμοῦ καταμεγαλοφρονοῦντες τοῦ σαρκικοῦ. Cyprian *de orat. domin.* pag. 204: Sit autem orantibus sermo et precatio cum disciplina, quietem continens et pudorem. Cogitemus nos sub conspectu Dei stare. Placendum est divinis oculis et habitu corporis et modo vocis.

1) Tertullian *de orat.* cap. 17: Atqui cum modestia et humilitate adorantes magis commendamus deo preces nostras, ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis, ne vultu quidem in audaciam erecto. Nam ille publicanus, qui non tantum prece, sed et vultu humiliatus atque dejectus orabat, justificatior pharisaeo procacissimo discessit. Sonos etiam vocis subjectos esse oportet, aut quantis arteriis opus est, si pro sono audiamur. Deus autem non vocis, sed cordis auditor est, sicut conspector. Ferner cap. 13 — 15, gerichtet gegen Gebräuche, die non religioni sed superstitioni angehören. — Ebenso äußert sich Cyprian *de orat.* pag. 205: Et quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus, verecundiae et disciplinae memores esse debemus, non passim ventilare preces nostras inconditis vocibus, nec petitionem commendandam modeste Deo tumultuosa loquacitate jactare, quia Deus non vocis sed cordis auditor est; und pag. 213: Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, vigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. Cogitatio omnis carnalis et saecularis abscedat, nec quicquam tunc animus quam id solum cogitet quod precatur. Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: sursum corda.

2) Tertullian *de cor.* cap. 3: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exodum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus;

1. An diesem Gebetsacte nahmen alle Gegenwärtigen auch die Katechumenen, Theil. Denn Tertullian tadelt *de praescr.* cap. 41 als Unsitte der Häretiker nicht, daß sie den Katechumenen überhaupt gestatteten, bei dem Gebet zugegen zu sein, sondern nur das pariter orare, d. h. die Unterschiedslosigkeit, die bei ihnen dabei statt fand. Den Unterschied aber, den er im Sinne hat, glauben wir sowohl auf die Grenze als auch auf die Art und Weise der Mitbetheiligung an dem Gebet beziehen zu müssen. Die Katechumenen nahmen nicht an allen Gebeten Theil, namentlich nicht an den bald folgenden, die Tertullian sacrificiorum orationes nennt. Und wiederum nahmen sie an dem allgemeinen Gebet weder bis an das Ende desselben, noch in gleicher Weise wie die Gläubigen Theil. Sie verhielten sich bei dem Gebetsact, soweit sie ihm beiwohnen durften, passiv, als audientes, für welche mit gebetet wurde, während die Gemeinde der Gläubigen selbst das Subject dieses Gebets war und sich dabei activ betheiligte. Es war ihr gemeinsames und einmüthiges Gebet, bei dem sie wie ein Mann vor das Angesicht Gottes trat, gleichsam aus einem Herzen, mit einem Munde zu ihm betend, wie Tertullian es ausdrückt *Apolog.* cap. 39: ad Deum quasi manu facta (Oehler: h. e. copiis in unum coactis) [1]) orantes, oder wie Clemens von Alexandria *Strom.* VII, 6, pag. 848 die Gemeinde deshalb bezeichnet als *τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην;* und weiter pag. 850

und Origenes in Ezechiel. selecta, cap. IX. (Tom. III, pag. 424): (signum crucis) quod apud christianos in fronte effingitur quodque fideles omnes faciunt, quicquid operis aggrediantur, ac maxime vel precum vel sacrarum lectionum initio.

1) Für diesen Ausdruck zu vergl. *ad Scapul.* cap. 5: omnes illiu civitatis Christiani ante tribunalia ejus se manu facta obtulerunt.

ihr Gebet mit dem vom Gesetz vorgeschriebenen zusammengesetzten Räucherwerk vergleicht: *καὶ τὸ θυμίαμα ἐκεῖνο τὸ σύνθετον τὸ ἐν τῷ νόμῳ, τὸ ἐκ πολλῶν γλωσσῶν τε καὶ φωνῶν κατὰ τὴν εὐχὴν συγκείμενον, μᾶλλον δὲ τὸ ἐκ διαφόρων ἐθνῶν τε καὶ φύσεων . . . . . . σκευαζόμενον εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ κατὰ τοὺς αἴνους συναγόμενον κτλ.*

2. Hinsichtlich der Form, in welcher die Gemeinsamkeit dieses Acts sich auch äußerlich darstellte, verweise ich auf das oben S. 93 und 249 ff. Angeführte. Nur so viel sei hier nochmals bemerkt, daß dieselbe keineswegs — wie Bingham a. a. O. meint — schon an sich ein vorgeschriebenes Gebetsformular nothwendig machte, sondern sich sehr wohl noch mit dem freien Beten vereinigen ließ. Zwar kann es uns nicht wundern, wir haben vielmehr allen Grund von der Weiterentwicklung des Cultus und besonders von der Wendung, die es jetzt mit ihm genommen zu erwarten, daß schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Formulirung der Gebete begonnen haben wird. Und in der That begegnen uns jetzt die ersten Spuren derselben. Nicht nur spielt Cyprian *de orat.* pag. 213 auf die Abendmahls-Präfation an, und Origenes (*homil.* 14 in Jerem. cap. 14) auf ein Fürbittengebet, worauf wir später zurückkommen werden, sondern der letztere, redet auch (*c. Cels.* VI, 41) ausdrücklich von vorgeschriebenen Gebeten, *προσταχθείσαις εὐχαῖς*[1]), und das siebente Buch der

1) Daß hiermit formulirte Gebete bezeichnet werden sollen, scheint mir unzweifelhaft. Wenn aber Celsus (VI, 40) die Christen deshalb verspottet, daß sie *βιβλία βάρβαρα* hätten, in denen Dämonen-Namen und gauklerische Beschwörungen verzeichnet wären, so liegt wohl nichts ferner, als daraus auf das Vorhandensein liturgischer Bücher zu schließen, wie Bingham a. a. O. pag. 144 und Augusti Beiträge II, S. 79 thun. Denn Celsus verwechselt hier offenbar, wie sonst oft, die gnostischen Secten mit den Christen.

Constitt. App. enthält mehre Formulare, die gewiß schon aus dieser Zeit stammen [1]). Aber Tertullian scheint noch nichts von solchen zu wissen. Er sagt vielmehr *Apolog.* C. 30, daß die Christen in ihren Versammlungen sine monitore, quia de pectore beteten [2]). Im Gegensatz zur heidnischen Aeußerlichkeit will er damit zunächst die Innerlichkeit und Freiheit des Gebets der Christen hervorheben; quod precati sint — wie selbst Bingham a. a. O. pag. 138 erklärt — sincere, ex animo et libere, ex fidelitate cordis, nullius coactu. Zugleich aber bezeichnet er mit diesen Worten das christliche Gemeinde-Gebet als ein frei producirtes, denn das durch einen monitor beaufsichtigte, welches er diesem gegenüberstellt, ist eben kein anderes, als ein schriftlich formulirtes und wörtlich gebundenes Gebet.

3. Dennoch war der Inhalt dieses Gebets ein feststehender und sich wiederholender. Es umfaßte dasselbe die ganze Christenheit mit allen ihren Bedürfnissen und Nothständen, und eben deshalb auch das gesammte römische Reich in welchem die Christen lebten. Precantes sumus — heißt es *Apolog.* C. 30 — semper pro omnibus imperatoribus; vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam,

---

Zwar sagt Augusti, diese Bücher enthielten, „nach der Versicherung des Origenes" die vorgeschriebenen Gebetsformulare; aber Origenes giebt keine derartige Versicherung, da er cap. 41 es mit einem andern Gedanken des Celsus zu thun hat und auf jene Bücher gar nicht mehr Bezug nimmt.

1) Die genauere Untersuchung über das Alter der schriftlichen Liturgien gehört nicht zu dieser, sondern zur folgenden Periode der christlichen Cultusgeschichte.

2) Rigaltius z. u. St.: Apud ethnicos monitor praeibat preces, ac de scripto quidem, ne quid verborum praeteriretur aut praeposterum diceretur, rursusque alius custos erat, qui attenderet, alius qui faveri linguis juberet. Plinius hist. natur. L. XXVIII, cap. 2.

exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecunque hominis et Caesaris vota sunt (impetramus); und cap. 39: oramus pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi [1]), pro rerum quiete, pro mora finis. Als Grund solchen Gebets giebt Tertullian dreierlei an: einmal, daß die Christen überhaupt durch Gottes Wort angewiesen seien auch für ihre Feinde und Verfolger zu beten [2]); daß sie ferner insonderheit ermahnt würden (1 Timoth. 2, 1 ff.), für die Obrigkeit und um den allgemeinen Frieden zu bitten [3]); und daß sie endlich um Verzögerung des Weltendes und im Zusammenhange damit um Erhaltung des römischen Reichs beteten, damit sie vor den furchtbaren Endereignissen noch bewahrt bleiben und sich auf dieselben recht vorbereiten können [4]). Mit dieser Bitte

1) Wohin auch die göttlichen Heimsuchungen durch Naturereignisse gehören, auf die ebenfalls das Bittgebet Bezug nahm. S. Cyprian *ad Demetrianum* pag. 223: et tamen pro arcendis hostibus et imbribus impetrandis, et vel auferendis vel temperandis adversis, rogamus semper et preces fundimus, et pro pace ac salute vestra propitiantes ac placantes Deum diebus ac noctibus jugiter atque instanter oramus.

2) *Apolog.* cap. 31: Scitote ex illis (litteris nostris), praeceptum esse nobis ad redundantiam benignitatis etiam pro inimicis deum orare et persecutoribus nostris bona precari. Qui magis inimici et persecutores Christianorum, quam de quorum majestate convenimur in crimen?

3) Ebendaselbst: Sed etiam nominatim atque manifeste, orate, inquit, pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis. Cur enim concutitur imperium, concussis etiam ceteris membris ejus, utique et nos, licet extranei a turbis aestimemur, in aliquo loco casus invenimur. Aehnlich und zwar auch mit Verweisung auf jenes Wort des Apostels, Origenes *c. Cels.* L. VIII, cap. 73.

4) *Apolog.* cap. 32: Est et alia major necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani

pro mora finis scheint Tertullian selbst an einem andern Orte [1]) die Bitte um das baldige Kommen des Reiches Gottes nicht vereinigen zu können. Neander meint deshalb (a. a. O. S. 155), daß in dem Tertullian, der Dieses und der Jenes schrieb, ein Gegensatz der Gemüthsrichtung und Anschauungsweise zu erkennen, und daß bei jener Bitte das kindliche Verhältniß noch durch den gesetzlichen Standpunct getrübt sei. Aber es verhalte sich dabei mit Tertullian persönlich, wie ihm wolle, in der Sache selbst liegt nichts Widersprechendes, noch in der Bitte um Verzug des Weltendes etwas an sich Gesetzliches. Wir sollen sowohl das Eilen des

---

imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus. — Und *ad Scapul.* cap. 2: Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et revereatur et honoret et salvum velit cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit: tamdiu enim stabit. Es ist bekannt, daß von den Christen jener Zeit das römische Reich für den *κατέχων* 2 Thessal. 2, 7 gehalten wurde. S. Neander Antign. 2. Aufl. S. 72.

1) *De orat.* cap. 5: Ich kann nicht umhin, die ganze unvergleichlich schöne Stelle hierher zu setzen: *Veniat regnum tuum* ..... Itaque si ad dei voluntatem et ad nostram suspensionem (ad spei nostrae solatium) pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam in saeculo postulant, cum regnum dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare, et non diutius servire. Etiamsi praefinitum in oratione non esset de postulando regni adventu, ultro eam vocem protulissemus, festinantes ad spei nostrae complexum. Clamant ad dominum invidia animae martyrum sub altari (Apoc. 6, 10): quonam usque non ulcisceris, domine, sanguinem nostrum de incolis terrae? Nam utique ultio illorum a saeculi fine dirigitur. Immo quam celeriter veniat, domine, regnum tuum, votum Christianorum, confusio nationum, exultatio angelorum, propter quod conflictamur, immo potius, propter quod oramus.

Herrn als das Weilen seiner Geduld, die Niemanden verloren gehen lassen will, für unsre Seligkeit erachten (2 Petri 3, 9. 15). Die Christen konnten darum sehr wohl das Eine wie das Andere zum Gegenstande ihrer Bitte machen, je nachdem sie sich in ihrer irdischen Pilgrimschaft, ihrem Zusammenhange mit dem Weltdasein und ihrer Bestimmung für die Welt erfaßten, oder in ihrem himmlischen Bürgerthum. Darum erscheint auch die Bitte pro mora finis durchaus motivirt und ganz an ihrem Platz in jenem allgemeinen Bittgebet, mit welchem der erste mehr exoterische und missionirende Theil des Gottesdienstes schloß, in welchem die Gemeinde auch sich selbst als eine werdende anschaute; während die Bitte um den Advent Christi und seines Reichs, ihre angemessene Stellung allein in der Abendmahlsliturgie haben konnte. Hier kam sie auch in der That zum Ausdruck, wie wir an seinem Ort sehen werden, indem wir nun zur Darstellung des zweiten Haupttheils des Gottesdienstes übergehen.

II. Der mystagogische Gottesdienst (Missa Fidelium).

Die Väter des dritten Jahrhunderts geben uns zwar keine zusammenhängende Darstellung und Beschreibung des liturgischen Vollzugs der Abendmahlsfeier, des sacramentum eucharistiae (Tertullian *de cor.* cap. 3), oder wie Cyprian (*Epist.* 63) es schon bezeichnet, des sacramentum sacrificii dominici [1]). Theils setzen sie dieselbe bei ihren Lesern

1) Schon in den Bezeichnungen prägt sich der Verlauf deutlich aus, den es mit der Sache seit der Apostel Zeit genommen: *κλάσις τοῦ ἄρτου* und *δεῖπνον κυριακὸν*, dann *εὐχαριστία* (Justin) und *προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας* (Irenäus), endlich zugleich mit der Arcan-Disciplin sacramentum eucharistiae oder sacrificii dominici, hostia dominica.

als bekannt voraus, theils sehen sie sich durch die Arcan-Disciplin genöthigt mit der Hauptsache vorsichtig zurückzuhalten. Dennoch geben uns ihre Schriften werthvolle Nachrichten sowohl über einzelne Acte dieses Cultus, als über die Anschauung von seinem Wesen und Charakter überhaupt, wie sie in ihrer Zeit die herrschende war. Wir beginnen mit dem letzteren.

1. Der allgemeine Charakter.

1. Obgleich den Bischöfen, die überhaupt dem Gottesdienst präsidirten, die Administration des Abendmahls und namentlich die Consecration der Elemente ausschließlich zustand, — nec de aliorum manu quam praesidentium (sacramentum eucharistiae) sumimus: *de cor.* cap. 3. — so hat die ganze Handlung durchaus noch den ursprünglichen gemeindemäßigen Charakter bewahrt. Die Mitactivität der Gemeinde ist eine durchgängige. Ein Hauptzeugniß dafür, das uns noch in andrer Hinsicht wichtig ist, enthält die Schrift Tertullians *de orat.* cap. 28: Hanc (orationem saturatam) de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam, cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam. Es ist offenbar, daß unsrem Kirchenvater bei dieser Schilderung der saturata oratio (cap. 27), des erfüllten, sich allseitig entfaltenden Gebets, der eucharistische Gottesdienst vor Augen schwebt, und daß er uns diesen indirect beschreibt. Ich glaube darum mit Grund die ersten Prädicate, besonders das fide pastam, veritate curatam auf den Wortdienst im Cultus, die folgenden auf den Sacramentsdienst beziehen zu dürfen. Dieser war seiner Form nach ein zusammenhängender Gebetsdienst, verbunden mit Psalmen und Hymnen, und mit mannigfachen Erweisungen der brüderlichen Gemeinschaft: dem

Friedenskuß, den nachfolgenden Agapen (daher coronatam),[1]) den Oblationen und Almosenopfern (pompa bonorum operum). Alle diese Acte waren aber Handlungen der Gemeinde; diese betheiligte sich also durch sie selbstthätig und unmittelbar an

1) Um noch einmal auf die Agapen zurückzukommen, obgleich sie seit der Zeit des Plinius vom eucharistischen Gottesdienst getrennt sind (s. oben S. 25), so ist auch in den obigen Worten von ihnen nicht als einem Bestandtheil des Gemeindecultus, sondern des christlich-religiösen Lebens überhaupt die Rede. Nach der ausführlichen und schönen Beschreibung ihrer einfachen und würdigen, noch an die apostolische Zeit erinnernden Feier, die uns Tertullian in seinem vormontanistischen *Apolog.* cap. 39 giebt, haben sie zwar einen gottesdienstlichen, aber mehr häuslichen und christlich-geselligen, nicht so sehr gemeindemäßigen Charakter. Ein Hauptelement des Beisammenseins bildete der geistliche Gesang, ut quisque de scripturis sacris vel de proprio ingenio potest. So sagt auch Cyprian *Epist.* I, pag. 7: sonet psalmos convivium sobrium, et ut tibi tenax memoria est, vox canora, aggredere hoc munus ex more. — Zugleich aber fangen die Agapen auch an stark auszuarten. Denn wenn man auch die Uebertreibungen des parteiischen Montanisten Tertullian *de jejun.* cap. 17 in Anschlag bringt, so fehlt es doch nicht an ähnlichen gleichzeitigen Klagen, z. B. eines Clemens von Alexandria (*Paedag.* II, 1. pag. 164 ff.), der zugleich den Werth der rechten Agapen zu würdigen weiß (pag. 166), und der es uns bestätigt, daß ein den Werth der Feier überschätzender oder ihr Wesen herabsetzender Geist der Selbstgerechtigkeit, der Ueppigkeit, des Personen-Ansehens sich häufig ihrer bemächtigt hatte, der sie zu einer todten Form veräußerlichte und ihre Auflösung herbeiführte. Denn wovon Constitt. App. II, 28 die Rede ist, das ist nicht mehr das alte, gemeinsame Brudermahl, sondern ein Gastmahl, das nach Luc. 14, 13 die Reicheren in ihren Häusern bei besonderen Gelegenheiten den Armen und Wittwen zu geben pflegten, und zu denen auch die Kleriker eingeladen wurden. S. Drescher de veter. christian. agap. in der oben genannten Sammlung von Volbeding II, 1. pag. 210 ff., und v. Drey über die Constit. u. Kanon. Tübingen 1832, S. 63.

dem Gottesdienst. Zugleich aber erkennen wir auch aus diesen Worten wieder, die jeden sofort an jenes Justinische ὕμνους καὶ πομπὰς πέμπειν erinnern (s. oben S. 268), wie in diesem Act der höchsten Gnadengabe Gottes die Gemeinde die volle Blüthe ihrer Selbstdahingabe an ihn und untereinander, ihres geistlichen Opfers entfaltete, wie sie hier Alles concentrirte, was in Wort und That ihrer Selbstopferung an den Herrn zum Ausdruck dienen konnte, der zu ihr ebenfalls durch Wort und Handlung kommt; wie darum dieser Theil des Gottesdienstes der liturgisch am reichsten und vollsten ausgestattete, war [1]).

2. In der That wird auch der Gesammtcharakter desselben unter dem Begriff des Opfers zusammengefaßt. Der ganze Abendmahls-Gottesdienst wird als das eigentliche Gemeindeopfer im engern Sinne angesehen. Sacrificare, sacrificium offerre, celebrare sind die durchgängigen und stehenden Bezeichnungen für denselben bei Tertullian und Cyprian. Er heißt so schon wegen des Gebets-Elementes, in dem er sich von Anfang bis zu Ende bewegt, denn die oratio selbst ist wenigstens noch bei Tertullian, und ebenso bei Clemens und Origenes, das sacrificium mundum, die hostia dei propria et acceptabilis, quam sibi requisivit, quam sibi prospexit (s. oben S. 343), die θυσία und das θυμίαμα τῆς ἐκκλησίας [2]).

1) Eben so deutet auch Clemens in der oben (S. 360) mitgetheilten Stelle *Strom.* VII, 7 an, daß vor und bei der eucharistischen Feier αἶνοι, εὐχαί, ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι und ein ἑνοποιεῖν τῷ θείῳ χορῷ stattfanden. Denn in jener Schilderung überträgt er, wie Höfling a. a. O. S. 116 richtig bemerkt, doch nur das auf das ganze Leben des Gnostikers und dessen tägliche ἑστίασις, was bei dem Gottesdienst der Gemeinde und besonders bei der kirchlichen ἑστίασις zu geschehen pflegte.

2) Clemens *Strom.* VII, 6. pag. 848 nennt das Gebet der Gemeinde θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην, und sagt, daß der

Aber neben dem Gebet äußert sich der Opfercharakter dieses Cultus, wie wir wissen, sowohl in den Oblationen, in den Darbringungen von Seiten der Gemeinde, als in der Weihung der aus diesen Gaben genommenen Abendmahlselemente von Seiten des fungirenden sacerdos. Deshalb bezeichnet Tertullian alle bei dem eucharistischen Cultus vorkommenden Gebete, im Unterschiede von andern Gebeten, näher als sacrificiorum orationes: *de orat.* cap. 19. So wenig in diesem Ausdruck ein Zeugniß für die römische Meßopferlehre liegt, wie Höfling a. a. O. S. 207 ff. schlagend gegen Döllinger und Möhler gezeigt hat, so darf er doch auch nicht vom Gebetsopfer überhaupt gedeutet werden. Er soll vielmehr prägnant dasselbe aussagen, was Cyprian *Epist.* 15 umschreibend als preces in sacrificiis cum plurimis facere wiedergiebt. Es sind, wie schon Rigaltius z. u. St., Ernesti 1), und neuerdings Höfling richtig erklärt haben, Opfer-Gebete gemeint, die zwar an sich auch Opfer sind, denen aber diese nähere Bezeichnung gegeben ist, theils weil sie sich auf die Oblationen der Gemeinde bezogen, theils weil durch sie die eucharistische oblatio panis et vini zum Zweck des Sacraments vollzogen wurde. So ist dieser ganze Theil des Gottesdienstes seinem Grundcharakter nach ein geistlicher Opferdienst, denn er besteht sowohl aus einer gegliederten Reihe von Gebeten, die geopfert werden, als aus Opfer-Handlungen: Darbringungen, Almosen, Weihungen, die mit Gebeten verbunden, in Gebete gefaßt sind, und durch Gebete vollzogen werden.

λόγος ἀπὸ τῶν ἁγίων ψυχῶν ἀναθυμιώμενος die θυσία τῆς ἐκκλησίας sei.

1) *Antimur.* a. a. O. pag. 93: Quae sunt istae orationes sacrificiorum? nempe eucharisticae oblationes, et cum iis conjunctae laudes divinae et preces: quibus qui aderant, etiam eucharistiae participes fiebant.

3. Näheres über die Art und Weise der Gliederung und Anordnung dieses großen und höchsten Gebetsopfers der Christengemeinde erfahren wir weder von Tertullian noch von Cyprian. Dagegen ist eine Stelle in der Schrift des Origenes περὶ εὐχῆς wohl geeignet, uns einige Auskunft über diesen Gegenstand zu ertheilen. Am Ende dieser Schrift, cap. 30 (pag. 271 u. 272), kommt er auf die Theile zu sprechen, aus denen ein jegliches vollständige Gebet zusammengesetzt sein müsse, und sagt in dieser Hinsicht Folgendes: *δοκεῖ δέ μοι περὶ τῶν τόπων τῆς εὐχῆς διαλαβόντα, οὕτω καταπαῦσαι τὸν λόγον· τέσσαρες δή μοι τόποι ὑπογραπτέοι φαίνονται, οὓς εὗρον διεσκεδασμένους ἐν ταῖς γραφαῖς, καὶ σωματοποιητέον ἑκάστῳ κατὰ τούτους εὐχήν· εἰσὶ δὲ οἱ τόποι οὗτοι· κατὰ δύναμιν δοξολογίας ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ προοιμίῳ τῆς εὐχῆς λεκτέον τοῦ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ συνδοξολογουμένου ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι συνυμνουμένῳ· καὶ μετὰ τοῦτο τακτέον ἑκάστῳ εὐχαριστίας τε κοινὰς ὑπὲρ τῶν εἰς πάντας εὐεργεσιῶν, καὶ ὧν ἰδίᾳ τέτευχεν ἀπὸ Θεοῦ· μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεταί μοι πικρόν τινα δεῖν γινόμενον τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων κατήγορον ἐπὶ Θεοῦ, αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τὸ ἁμαρτάνειν ἐπιφερούσης ἕξεως, δεύτερον ἄφεσιν τῶν παρεληλυθότων· μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἴτησιν, ἰδίων τε καὶ καθολικῶν, καὶ περί τε οἰκείων καὶ φιλτάτων· καὶ ἐπὶ πᾶσι, τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν Θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι καταπαυστέον .... Εὔλογον δὲ ἀρξάμενον ἀπὸ δοξολογίας εἰς δοξολογίαν καταλήγοντα καταπαύειν τὴν εὐχήν, ὑμνοῦντα καὶ δοξάζοντα τὸν τῶν ὅλων πατέρα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*

Zwar redet Origenes hier von dem Privatgebet, aber es leuchtet ein, daß er bei der Anleitung, die er hinsichtlich des Inhalts und der Ordnung desselben giebt, das öffentliche, gottesdienstliche Gebet der Gemeinde vor Augen hat, und uns somit indirect die Art und Weise der Gliederung des letzteren in seinen Hauptzügen schildert. Ich kann wenigstens dem Orforder Herausgeber (bei de la Rue a. a. O. Anmerk. b) nur Recht geben, wenn er sagt: his quatuor capitibus partes maxime conspicuae officiorum sacrorum ecclesiae veteris contineri videntur; .... et privatas etiam preces ad ea exigendas suadet Adamantius. Lob und Dank, Bitte und Fürbitte mit daran sich anschließender doxologischer Lobpreisung bildeten demnach auch den Inhalt und die Absolge der Gebete, die die Gemeinde bei der Abendmahlshandlung darbrachte, und die hier zu einem reich gegliederten Gebetsganzen (σῶμα) zusammengefaßt und verbunden waren [1]). Dazu stimmt auch thatsächlich das Grundschema, wie wir es schon oben (S. 307) kennen gelernt haben. Indem wir auf dasselbe den Leser zurückverweisen, wollen wir nun, so weit unsre Quellen es uns gestatten, die einzelnen Bestandtheile des eucharistischen Gottesdienstes der Reihe nach näher betrachten.

2. Die Haupttheile der Abendmahls-Liturgie.

A. Die Zurüstung.

Den Anfang der heiligen Handlung bildeten, wie wir schon aus Justin wissen, einige einleitende Acte, unter

---

1) Dieselbe Gebetsordnung, und zwar ebenfalls mit Beziehung auf das Abendmahl deutet Cyprian an *Epist.* 58: hic quoque in sacrificiis atque in orationibus nostris non cessantes Deo patri et Christo filio ejus Domino nostro gratias agere et orare pariter ac petere, ut etc.

denen besonders die Ertheilung des Bruderkusses und die Darbringung der Opfergaben hervortreten.

1. Der Bruderkuß stand in nächster Beziehung zur nachfolgenden Darbringung, als Ausdruck christlicher Versöhnlichkeit und brüderlicher Liebe. Daher die Bezeichnungen osculum sanctum, osculum pacis, pacem dare, conferre, die uns Tertullian näher erklärt. Er sagt *de orat.* cap. 10 und 11, daß man zu Gott beten dürfe und solle cum memoria tamen praeceptorum, quorum praecipuum est (*Matth.* 5, 23 ff.), ne prius ascendamus ad altare dei, quam, si quid discordiae vel offensae cum fratribus contraxerimus, resolvamus. Quale est enim ad pacem dei accedere sine pace[1])? Bei jeder Communionfeier ertheilten sich darum die Gläubigen gegenseitig und ohne Unterschied des Geschlechts[2]) dieses Friedenszeichen[3]). Ausgenommen waren nur die allgemeinen Buß-

1) Vergl. auch ebendaselbst cap. 18 und Cyprian *de orat. domin.* pag. 211: sic nec sacrificium Deus recipit dissidentis, et ab altari revertentem prius fratri reconciliari jubet, ut pacificis precibus et Deus possit esse pacatus.

2) Tertullian *ad uxor.* II, cap. 4: jam vero alicui fratrum ad osculum convenire (quis maritus non Christianus patietur)? Daher manche Verläumdungen von Seiten der Heiden, aber auch Mahnungen und Warnungen von Seiten der Väter, besonders gegen diejenigen, die den christlichen Bruderkuß zur Schau trugen und den Heiden Anstoß gaben. So Clemens Alexandr. *paedag.* III, 11. pag. 30; Athenagoras *legat.* cap. 32. S. Bingham a. a. O. Band VI, pag. 301 ff.; Augusti a. a. O. VIII, S. 339 ff.; Neander K. Gesch. I, 2. S. 279. In der Liturgie der *Constitt. App.* VIII, 11 sind schon die Geschlechter geschieden: *ἀσπαζέσθωσαν οἱ λαϊκοὶ ἄνδρες τοὺς λαϊκοὺς, αἱ γυναῖκες τὰς γυναῖκας.* Ebenso L. II. cap. 57.

3) Origenes in Cantic. Cant. L. I. (zu cap. 1, 2): cujus rei imago est illud osculum, quod in ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus. Eben so ad Rom. L. X, 33 bei Augusti a. a. O. Band VIII, S. 339.

und Trauertage, namentlich der Charfreitag [1]). Aus diesem Grunde pflegten auch Einige beim Privatfasten den Bruderkuß zu unterlassen, obgleich sie an dem Gemeindegebet Theil nahmen: alia jam consuetudo invaluit; jejunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis (*de orat.* cap. 18). Tertullian tadelt diesen Gebrauch, theils weil dadurch das Fasten, das verborgen bleiben solle, veröffentlicht werde, theils weil man damit dem Gebet seine Besiegelung entziehe: quae oratio cum divortio sancti osculi integra? Wir erkennen daraus, daß der Bruderkuß eine allgemeinere Bedeutung hatte, und überhaupt mit dem öffentlichen Gemeindegebet in Verbindung stand, weshalb ihn Tertullian eben so schön als bezeichnend das signaculum orationis nennt.

Darnach können wir auch die Stelle bestimmen, die ihm in der Liturgie des Abendmahls angewiesen war. Nach Justin wurde er gleich am Anfang derselben ertheilt, und diese Stelle hat er auch in allen morgenländischen und den von ihnen abhängigen abendländischen Liturgien behalten. Bei den Lateinern dagegen folgte, wenigstens später, das osculum pacis erst nach dem Consecrationsgebet und dem Vater Unser [2]). Es fragt sich nun, welches Gebet Tertullian in den eben angeführten Worten meint? Bingham will an das Consecrationsgebet gedacht wissen [3]), und dann hätten wir hier das älteste

---

1) Tertullian *de orat.* cap. 18: sic et die Paschae, quo communis et quasi publica jejunii religio est, merito deponimus osculum, nihil curantes de occultando quod cum omnibus faciamus. Diese Stelle hat wohl Mone (a. a. O. S. 81) zu der irrigen Bemerkung veranlaßt, daß am „Ostertage" (!) der Friedenskuß nicht gegeben wurde.

2) S. Renaudot a. a. O. Tom. I, pag. 4; Bingham a. a. O. pag. 301; Augusti a. a. O. S. 338.

3) A. a. O. pag. 302: Tertullianus probabiliter ex hac ratione

Zeugniß für jene occidentalische Stellung des Bruderkußes in der Liturgie. Dagegen erhebt sich aber ein gewichtiges Bedenken. Denn in cap. 19 erzählt uns Tertullian, daß die Asketen, wie sie den Bruderkuß aus übertriebener Rücksicht gegen das Fasten verweigerten, sich auch nicht an den Opfergebeten, den sacrificiorum orationibus, betheiligen wollten, weil sie dadurch an dem Abendmahl Theil zu nehmen und ihr Fasten zu brechen sich genöthigt sahen. Diese konnten demnach gar nicht in den Fall kommen, habita cum fratribus oratione den Friedenskuß zu unterlassen, wenn diese oratio das Consecrationsgebet gewesen sein soll. Wir müssen vielmehr hier, wie bei Justin, wo die Sache ganz klar vorliegt, an das voraufgehende allgemeine Fürbittengebet denken, das indem es den Uebergang von dem einen Theil des Gottesdienstes zu dem andern vermittelte, selbst ein zweigetheiltes war, und das nach Entfernung der Katechumenen mit einem Gebet für die Gläubigen schloß. Auf das letztere folgte die Ertheilung des Bruderkußes, die selbst wiederum der Darbringung der Gaben voranging, dem ascendere ad altare dei, von dem in dem oben citirten cap. 11 die Rede ist. Bei dieser Annahme stimmen die verschiedenen Aussagen Tertullians (cap. 11. 18. 19) durchaus überein. Die erwähnte abweichende Sitte der lateinischen Kirche muß darum einer spätern Zeit ihre Entstehung verdanken.

Haben wir jetzt schon vorläufig erkannt, welchen wenn auch noch abgewehrten Einfluß die gesetzliche Askese sogar auf den Abendmahlscultus auszuüben beginnt, so zeigt uns der nun folgende Act, wie nicht minder die gesteigerte Märtyrerverehrung in denselben eindringt und sich in ihm Raum zu schaffen sucht.

---

illud osculum *signaculum orationis* appellat, utpote aetate sua, omnibus consecrationis precibus finitis, adhibitum.

2. Der Oblation (offerre, oblationes facere, reddere) wird häufig erwähnt; und zwar bezieht sich dieselbe entweder auf die von Seiten der Gemeindeglieder statt findende votive Darbringung von Gaben, die für den Vollzug des Sacraments und für die Bestreitung der Almosenpflege[1]) bestimmt waren, oder auf die consecratorische Darbringung der aus jenen Spenden genommenen Abendmahlselemente, die im Namen der ganzen Gemeinde durch den Priester vollzogen wurde (Tertullian *de praesc. haer.* cap. 40: celebrare panis oblationem; Cyprian *Epist.* 11 und 28 offerre pro illis oder oblationes eorum). Wir haben es hier nur mit der ersteren zu thun, die Tertullian ebenfalls als sacrificium zu bezeichnen keinen Anstand nimmt[2]), während Cyprian schon schärfer zwischen oblatio und sacrificium unterscheidet[3]).

Die Oblationen standen in der unmittelbarsten, nicht bloß äußern, sondern innern Beziehung zur Abendmahlshandlung. Wie in ihnen die Gemeinde sich selbstthätig an diesem Cultus betheiligte, so entschieden sie auch über die Theilnahme an der Communion selbst. Die Darbringung und Entgegennahme der Oblation war Zeichen der Abendmahls- und der Kirchengemeinschaft; die Unterlassung oder Ablehnung derselben kam dagegen der Lösung des Gemeinschaftsbandes gleich. Jeder,

---

1) Für diesen letzteren Zweck pflegte man außerdem noch monatliche, freiwillige Beiträge zu geben. Apolog cap. 39. S. oben S. 355, Auch hier wird, ganz wie in der ähnlichen Stelle des Justin (s. oben S. 255) ein großer Nachdruck auf die Freiwilligkeit gelegt. — Solche Spenden, wie auch alle außerordentlichen Gaben (z. B. zum Loskaufen gefangener Brüder) wurden ebenfalls als Oblationen angesehen und behandelt. S. Cyprian *Epist.* 60.

2) *De exhort. cast.* cap. 11: et ascendet sacrificium tuum libera fronte, *ad uxor.* II, cap. 8: sacrificia sine scrupulo.

3) Siehe oben Seite 352.

der selbst Gaben dargebracht hatte, oder für welchen solche dargebracht waren, wurde als Glied der Abendmahlsgemeinde angesehen; sein Name wurde genannt [1]), für ihn mit und in seinem Namen wurden die folgenden Gebete gesprochen, und er wurde als Mitgenosse an dem Tische des Herrn betrachtet und zugelassen. Daher würden keine Oblationen von den Häretikern und den Gefallenen entgegengenommen, ihrer also auch nicht bei den Gebeten erwähnt; sie waren eben deshalb excommunicati [2]). Andrerseits werden die Christen, besonders die reichen, gestraft, wenn sie die Erfüllung dieser ihrer Liebespflicht versäumten und an dem Abendmahl Theil nahmen, ohne ihre Gaben dargebracht zu haben [3]).

---

1) Cyprian *Epist.* 9: ad communicationem admittuntur et offertur nomen eorum, et ..... eucharistia illis datur; *Epist.* 60: ut fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium (es ist von dem Loskaufen gefangener Christen die Rede) prompte ac libenter operati sunt, in mente habeatis in orationibus vestris, subdidi nomina singulorum. S. auch die folgenden Stellen.

2) Tertullian macht *de praesc. haer.* cap. 41 den Häretikern zum Vorwurf: pacem quoque passim cum omnibus miscent, und erzählt cap. 30, daß Marcion aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat. Cyprian *Epist.* 11: audio tamen quosdam de presbyteris nec evangelii memores .... jam cum lapsis communicare coepisse et offerre pro illis et eucharistiam dare. Und *Epist.* 28 billigt er es, daß der Klerus die Gemeinschaft mit solchen Klerikern aufgehoben, qui communicando cum lapsis et offerendo oblationes eorum .... in audacia sua perstiterunt, und fügt hinzu: si quis ausus fuerit communicare cum lapsis, a communicatione nostra arceatur. *Epist.* 66: Neque enim apud altare dei meretur nominari sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare.

3) Cyprian *de opere et eleemos.* pag. 242: locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis, quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis.

Während aber die Oblationen in dieser Gestalt und Bedeutung noch den ursprünglichen Charakter bewahrten, treten jetzt zugleich Weiterbildungen zu Tage, in denen sich auch an ihnen die Veränderung bemerklich macht, die der Cultus in dieser Epoche überhaupt zu erleiden hat. Wenn wir auch noch kein übergroßes Gewicht darauf legen wollen, so ist es doch zuvörderst bemerkenswerth, daß die den Vätern des zweiten Jahrhunderts so geläufige Verknüpfung der Oblationen mit den Gaben der gesammten Schöpfung, als deren Repräsentanten sie angesehen wurden, jetzt zurückzutreten beginnt. Zwar wird dieselbe in den liturgischen Gebeten nicht gefehlt haben, da wir sie noch in den späteren Liturgien finden, aber für das Bewußtsein und Leben scheint diese Beziehung schon mehr in den Hintergrund gedrängt zu sein. Wenigstens bin ich weder bei Tertullian noch bei Cyprian auf eine Aeußerung gestoßen, die an die frühere Anschauung der Oblationen als primitiae creaturarum erinnerte[1]). Diese allgemeinere Bedeutung derselben erscheint vielmehr zurückgedrängt durch ihre enge liturgische Beziehung zum Abendmahlsdienst mit seinen Gebeten und Handlungen, und bei Cyprian auch durch ihre ergistische Auffassung als eines wesentlichen Complements zum wirksamen Gebet. Sie sind nicht mehr so sehr Dankopfer, durch deren gottesdienstliche Verwendung alles Creatürliche geheiligt werden soll, sondern Leistungen, Almosenopfer, an die sich schon die Bedeutung des Verdienstlichen anhängt. So sind sie ihrer ursprünglichen Sphäre und Bedeutung entrückt: Verbindungsglieder des Reichs der Schöpfung und der Erlösung, Ausdruck des Zusammenhangs zu sein, in welchem für den Christen, sein alltägliches und sein gottesdienstliches Leben stehen, und sind überwiegend in die Sphäre eines besonderen, abstract heiligen Gebiets

---

1) Anders verhält sichs damit bei Clemens und Origenes, wie wir später sehen werden.

gezogen. Darin aber grade giebt sich, meiner Meinung nach, nicht wenig der Einfluß kund, welchen die der Arcan-Disciplin zu Grunde liegende gesetzliche Scheidung von Cultus und Leben auch auf die Natur und Bedeutung der Oblationen ausübt.

Für diesen veränderten Charakter der Oblationen, kraft dessen sie zur Bedingung der kirchlichen Fürbitte geworden sind, und zwar der höchsten, mit dem eucharistischen Gemeindeopfer verbundenen, spricht zum Theil schon die Sitte, sie bei besonderen Veranlassungen zu spenden, und sich dadurch der speciellen Fürbitte der Gemeinde zu empfehlen; mehr aber noch der jetzt aufkommende Gebrauch, Oblationen auch für Andere darzubringen, namentlich für Verstorbene überhaupt und für die Märtyrer und Confessoren insbesondere. Da wir später aber diesen Punct ausführlicher zu besprechen haben, gehen wir gleich zu den folgenden Acten der Liturgie über.

B. Die priesterliche Oblation.

Auf den Zurüstungs-Act folgte nun der Gebets- und Weihe-Act, der aus Lob und Dank, Bitte und Fürbitte zusammengesetzt und jetzt schon sehr reich entwickelt war. Die Art der Zusammensetzung und die Aufeinanderfolge der verschiedenen Gebete, die er enthielt, wird uns zwar nicht genauer angegeben. Wenn wir aber zu der oben (S. 386) mitgetheilten Stelle aus dem Origenes hinzunehmen was wir schon früher aus dem Justin und dem Irenäus kennen gelernt haben, und dabei uns die Ordnung der Liturgie, wie sie im nächstfolgenden Jahrhundert gefeiert wird (Constitt. App. L. VIII), vergegenwärtigen, so glauben wir dennoch zu einem ziemlich sichern Resultat gelangen und uns ein treues Bild von dem Abendmahls-Gottesdienst im dritten Jahrhundert entwerfen zu können. Das aber geht aus den schon mitgetheilten Aeußerungen Tertullians und namentlich Cyprians aufs Deut-

lichste hervor, daß der Act der Oblation (προςφορά, sacrificium) im engern Sinne des Worts (die Consecration eingeschlossen) mit den ihn bezeichnenden Gebeten den Mittelpunct dieser ganzen Gebetshandlung bildete. Ihm ging ein Lobgebet voran, ihm folgte ein allgemeines Bittgebet. Wir haben demnach, wollen wir anders die inzwischen aufgekommene Anschauung jener Zeit treu wiedergeben, diesen Gebetsdienst von einem andern Gesichtspunct aus, als demjenigen, den wir bei Justin fanden, aufzufassen und zu ordnen, wenn auch die äußere Reihenfolge im Wesentlichen durchaus dieselbe geblieben ist. Die in sich wohlgeordnete und geschlossene Kette von Gebeten, die wir nun zu betrachten haben, besteht demgemäß aus drei Hauptgliedern: aus dem Gebet vor der Oblation, bei derselben und nach ihr.

1. Das Gebet vor der Oblation.

Es ist dies kein anderes als jenes entwickelte Lobgebet für die Wohlthaten der Schöpfung und Erlösung, das uns schon von früher her bekannt ist.

Tertullian und Cyprian erwähnen zwar desselben nicht, aber von dem letzteren erfahren wir, wie dies Gebet eingeleitet und auf welche Weise mithin der ganze Gebetsdienst eröffnet wurde. Er sagt *de orat. dom.* pag. 213: Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, vigilare et incumbere ad preces toto corde debemus .... Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: sursum corda; ut dum respondet plebs: habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere [1]).

1) Wahrscheinlich spielt auch schon Tertullian auf diese Eingangsformeln an *Apolog.* cap. 30: illuc sursum suspicientes christiani.... precantes sumus etc. wenn diese Lesart die richtige ist.

Wir begegnen in diesem Aufruf, der bekanntlich in allen späteren Liturgien sich wieder findet, der ersten Spur einer fixirten und gewiß sehr alten, sollennen Formulirung des Eingangs der Abendmahlshandlung, die auch Cyprian schon mit dem für sie ausgeprägten Ausdruck praefatio bezeichnet [1]. Er giebt uns diese nicht vollständig, indem er nur an das eine Wort aus ihr erinnert, das seiner Ermahnung zur Bestätigung dienen konnte. Wir haben aber wohl Recht aus seiner Anführung auf das Dasein der ganzen Präfation zu schließen, wie sie uns zuerst in den Constitt. App. VIII, 12 vorliegt. Darnach begrüßte der Bischof die Gemeinde erst mit dem apostolischen Segenswunsch 2. Cor. 13, 13 und empfing ihren Gegengruß [2], ehe er sie zur Erhebung der Herzen und zur Danksagung aufforderte. Die Wahrheit des Gedankens, die Einfachheit des Ausdrucks dieser Praefation, der Charakter der Gemeinsamkeit und Wechselseitigkeit, den sie ausspricht und der ganzen Handlung aufprägt, zu der sie einleiten will, endlich das hohe Alter derselben stellen sie oben an unter die ehrwürdigsten und schönsten liturgischen Formeln, die wir aus der altkatholischen Kirche überkommen haben. Mit Recht ist sie darum auch ein Gemeingut fast der ganzen feiernden Kirche aller Jahrhunderte geworden und auch großentheils geblieben.

---

1) Später wird das ganze an diesen Eingang sich anschließende Gebet unter dem Namen praefatio zusammengefaßt, theils weil es mit jener Präfation anhebt, theils weil es selbst im Verhältniß zu den folgenden so stark betonten Opfergebeten nur als ein einleitendes betrachtet wurde.

2) S. *Constitt. App.* VIII, 12 (Coteler. pag. 399): *εὐξάμενος οὖν καθ' ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεὺς .... εἰπάτω· ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ὑμῶν· καὶ πάντες συμφώνως λεγέτωσαν, ὅτι καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.*

Den Inhalt des Gebets selbst anlangend, so war es, wie schon der letzte Aufruf in der Präfation ankündigt [1]), eine dankende Lobpreisung Gottes des Schöpfers und Erlösers für seine Gaben, als deren ihm dargebrachte Repräsentanten die Oblationen noch in der Regel angesehen wurden [2]). So stellt es uns wenigstens Clemens von Alexandia, in Uebereinstimmung mit den Zeugnissen des zweiten Jahrhunderts, dar, wenn er in seiner, gewiß nach dem Vorbild des kirchlichen Gottesdienstes entworfenen Schilderung der Lebensweise des Gnostikers *Strom.* VII, 7. pag. 852 sagt: *πάντων δὲ τὴν σεμνὴν ἀπόλαυσιν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναγαγὼν ἀεὶ, καὶ τῆς βρώσεως καὶ τοῦ πόματος καὶ τοῦ χρίσματος τῷ δοτῆρι τῶν ὅλων ἀπάρχεται, χάριν ὁμολογῶν, καὶ δια τῆς δωρεᾶς καὶ τῆς χρήσεως, καὶ διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ.* Ebenso haben wir an dies Gebet zu denken, wenn Origenes mit vorwaltender Bezugnahme auf das Abendmahl von dem Verhalten der Christen beim Essen und Trinken gegen den Vorwurf des Celsus, daß sie *τὰς ἀπαρχὰς* den Dämonen opferten (L. VIII, cap. 34), und mit ausdrücklicher Berufung auf den Schöpfungssegen (Genes. 1, 11) bemerkt: *ᾧ δὲ τὰς ἀπαρχὰς ἀποδίδομεν, τούτῳ καὶ τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν, ἔχοντες ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ·* oder wenn wir in demselben Zusammenhange cap. 33 bei ihm lesen: *ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ᾽ εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προςαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους δια τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους* [3]).

---

1) *Καὶ ὁ ἀρχιερεύς: εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ· καὶ πάντες· ἄξιον καὶ δίκαιον.*

2) Origenes bezeichnet sie darum auch *contra Cels.* VIII, cap. 57 als *σύμβολον τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας.*

3) Die richtige Erklärung dieser Worte, namentlich der letzteren, auf

Eigenthümlich und besonderer Aufmerksamkeit werth ist die Wendung, die der Schluß dieses Gebets in den Constitt. App. nimmt. Es erhebt sich zur Verherrlichung Gottes im Bunde mit den himmlischen Mächten und Kräften, mit den Schaaren der Engel und Erzengel, der Cherubim und Seraphim, und leitet damit zum hymnus seraphicus über, den die Gemeinde anstimmte und mit dem das einleitende Lobgebet abschließt. Der Einfluß der Apokalypse (Kap. 4 u. a. St. m.) ist hier nicht zu verkennen. Eben so ist aber auch hervorzuheben, wie unvergleichlich treffend und schön dieser Ausgang eines Gebets ist, das die Lobpreisung Gottes des Vaters in seiner überweltlichen Schöpfermacht und Herrlichkeit zu seinem Gegenstande hat. Wie kann die Gemeinde ihn würdiger preisen, als indem sie sich mit den himmlischen Repräsentanten und Dienern seiner Macht vereinigt, die Tag und Nacht vor seinem Throne stehen und ihn preisend verherrlichen? Haben wir Grund vorauszusetzen, daß der Gebrauch dieses biblischen Hymnus, wie wir schon früher bemerkt, ein sehr alter ist, so muß auch der mit ihm eng zusammenhängenden Schlußwendung des Gebets dasselbe Alter vindicirt werden. Gewiß spielt Clemens von Alexandria auf Beides an, wenn er in der oben (S. 384) mitgetheilten Stelle von Hymnen redet, durch welche der Gnostiker sich τῷ θείῳ χορῷ vereinige. Ausdrücklich erwähnt wird aber dieser Hymnus zuerst in der Passio SS. Perpetuae et Felicitatis (s. Münter primordia eccles. afric. pag. 241), wo es bei der Schilderung einer Vision der Perpetua, in welcher sie die Eucharistie empfängt, heißt: et introivimus et audivimus vocem unitam: *Agios, Agios* sine cessatione. Endlich steht damit auch in nächster Verbindung die vielfach bezeugte Anschauung der alten Kirche von

---

die wir später noch einmal zurückkommen müssen, giebt Höfling a. a. O. S. 166 ff.

dem innigen Verhältniß in welchem die Engelwelt zur Gemeinde der Gläubigen steht. Wir sind ihr schon oben, bei Justin (S. 267) mehr vorübergehend begegnet; jetzt aber, im dritten Jahrhundert, tritt sie besonders entwickelt in den Vordergrund. Die Engel beten mit den Gläubigen und der Gemeinde [1]), und sind bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften gegenwärtig, so daß diese aus zwei verbundenen Versammlungen, der Menschen und der Engel, bestehen [2]). Auch bringen sie die Gebete der Gläubigen durch den einigen Hohenpriester, Christum, Gott dem Schöpfer aller Dinge dar (Apokal. 5, 8) [3]), und werden von den

---

1) Clemens Alexandr. *Strom.* VII, 12. pag. 879: *ὁ δὲ (γνωστικὸς) καὶ μετ' ἀγγέλων εὔχεται, ὡς ἂν ἤδη καὶ ἰσάγγελος· οὐδὲ ἔξω ποτὲ τῆς ἁγίας φρουρᾶς γίνεται· κἂν μόνος εὔχηται, τὸν τῶν ἁγίων χορὸν συνιστάμενον ἔχει.* Origenes *περὶ εὐχῆς* cap. 11: *οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι κτλ.*

2) Origenes a. a. O. cap. 31: Jeder Ort eigne sich zwar für den Christen zur Darbringung seines Gebetsopfers ..... *ἔχει δέ τι ἐπίχαρι εἰς ὠφέλειαν τόπος εὐχῆς, τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως, ὡς εἰκὸς καὶ ἀγγελικῶν δυνάμεων ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσμασι τῶν πιστευόντων, καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν δυνάμεως, ἤδη δὲ καὶ πνευμάτων ἁγίων, οἶμαι δὲ ὅτι καὶ προκεκοιμημένων, σαφὲς δὲ ὅτι καὶ ἐν τῷ βίῳ περιόντων, εἰ καὶ τὸ πῶς οὐκ εὐχερὲς εἰπεῖν· ...... ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων κτλ.* Ebenso *homil.* XXIII (gegen Ende) in Lucam: ego non ambigo et in coetu nostro adesse angelos ...... Duplex hic adest ecclesia, una hominum, altera angelorum. Si quid juxta rationem et juxta scripturarum dicimus voluntatem, laetantur angeli et orant nobiscum.

3) Origenes *contr. Cels.* VIII, 36: *καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ, διὰ παντὸς βλέπων τὸ πρόσωπον τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς* (Matth. 18, 10), *ἀεὶ τὰς εὐχὰς αὐτοῦ ἀναφέρει διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως τῷ θεῷ τῶν ὅλων κτλ.* Siehe auch

Gläubigen besonders geehrt[1]). So feiert also die versammelte Gemeinde der Gläubigen ihren Gottesdienst in der Gemeinschaft mit den schon Vollendeten und mit der ganzen Schaar der mitbetenden und kämpfenden Engel[2]). Der Gottesdienst ist ein gemeinsamer; er umschließt die gesammte Welt der erlösten Menschheit und der heiligen Geister, die unter ein Haupt, Christum, zusammengefaßt ist (Ephes. 1, 10).

So schriftgemäß diese Anschauung in ihrem Grundgedanken ist und so großartig der Gesichtspunct, unter dem dabei der Abendmahlscultus gefaßt wurde, so mußte doch die Ueberspannung derselben besonders nach zwei Seiten hin dem Gottesdienste schaden. Einmal wird sie Veranlassung zu der späteren Engelverehrung, die nicht einmal mehr die Grenzen innehält, in denen sich Origenes noch mit Vorsicht bewegt, geschweige denn, daß sie im Stande wäre sich vor der heiligen Schrift

cap. 34, und Tertullian *de orat.* cap. 16: angelo adhuc orationis adstante.

1) Origenes a. a. O. cap. 57: *ἀγγέλοις δὲ τεταγμένοις ἐπὶ τῶν τῆς γῆς καρπῶν καὶ ἐπὶ τῆς τῶν ζώων γενέσεως,* (vergl. Tertullian *de anima* cap. 37: nos officia divina angelos credimus) *εὐφημοῦμεν αὐτοὺς καὶ μακαρίζομεν ...... οὐ μὴν τὴν ὀφειλομένην πρὸς θεὸν τιμὴν τούτοις ἀπονέμομεν.* Vergl. auch cap. 13, wo Origenes ebenfalls zwischen der Anbetung, die Gott allein gebühre, und dem ehrenden Dienst unterscheidet, der auch den Engeln zu Theil werden könne.

2) Zu den obigen Zeugnissen aus dem Origenes füge ich noch die zusammenfassende Stelle *contr. Cels.* VIII, 64 hinzu: *καὶ συμπράττουσι (οἱ ἄγγελοι) τοῖς βουλομένοις τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν θεραπεύειν, καὶ ἐξευμενίζονται, καὶ συνεύχονται, καὶ συναξιοῦσιν· ὥστε τολμᾷν ἡμᾶς λέγειν, ὅτι ἀνθρώποις, μετὰ προαιρέσεως προστιθεμένοις τὰ κρείττονα, εὐχομένοις τῷ θεῷ, μυρίαι ὅσαι ἄκλητοι συνεύχονται δυνάμεις ἱεραί, συμπαρέχουσαι τῷ ἐπικήρῳ ἡμῶν γένει, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, συναγωνιῶσαι κτλ.*

(Apokal. 19, 10; 22, 9) zu rechtfertigen. Dann aber drängt sie die ursprüngliche Bedeutung dieses Lobgebets (als Danksagung für die Gaben der Schöpfung) in den Hintergrund, und trägt an ihrem Theil nicht wenig dazu bei, den Gottesdienst gleichsam aus seiner irdischen Sphäre zu entrücken, und ihm jenen überirdischen, die zukünftige Herrlichkeit vor der Zeit anticipirenden Charakter aufzuprägen, der allerdings dem Interesse der Arcan-Disciplin entsprach und der überhaupt dem hyperkatholischen Kirchenthum eigen ist.

2. Das Gebet bei der Oblation.

Hier haben wir nur wenig nachzutragen zu dem, was uns von früher her aus dem Justin und Irenäus schon bekannt ist. Denn theils bringt es die Natur dieses Acts mit sich, daß sein liturgischer Vollzug sich in der Hauptsache nicht verändern kann, so lange noch an der alten Grundanschauung im Wesentlichen festgehalten wird; theils zeigt sich die Veränderung, die dennoch mit ihm vorgeht, zunächst sowohl in der einseitigen Betonung und mysterienartigen Behandlung, die ihm durch die Geheimdisciplin zu Theil wird, als auch in der bedenklichen Erweiterung, die er durch das offerre pro defunctis erfährt; theils endlich berichten unsre Quellen über ihn verhältnißmäßig nur wenig Liturgisches.

Dieser Act, in den man jetzt schon nicht undeutlich den Mittelpunct des ganzen eucharistischen Gottesdienstes zu verlegen bestrebt ist, — die eigentliche *προςφορά* [1]), das sacrificium — besteht aus dem Consecrations- und dem daran sich un-

1) So sagt auch Clemens Alexandr. *Strom.* I, 19. pag. 375 von den Häretikern, daß sie *κατὰ τὴν προςφορὰν, μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας*, im Widerspruch mit der kirchlichen Darbringung, Brod und Wasser beim Abendmahl consecrirten (*εὐχαριστοῦσιν*).

mittelbar anschließenden Oblations-Gebet. Beide Gebete haben eine Anamnese, commemoratio, zu ihrer Basis, und in beiden können wir zwei Bestandtheile unterscheiden.

a. Die Bestandtheile des Consecrationsactes sind uns von früher her bekannt. Ausgehend von einem Dankgebet für die Gnadenthat der Erlösung, von einer dankenden Anamnese des Leidens und Sterbens Jesu Christi, das mit der Relation der Einsetzung des heiligen Mahls schließt, geht es zu einem Bittgebet über, zu jener Epiklese um die Herabsendung des heiligen Geistes, damit er die sacramentliche Verheißung an den vorliegenden Gaben in Erfüllung bringe. Tertullian bezeichnet darum den ganzen Act (wie Justin) als super panem deo gratiarum actionibus fungi (*adv. Marc.* I, 23), und wahrscheinlich deutet er auch mit der divina benedictio (*ad uxor.* II, 6; s. oben S. 353) [1]) auf denselben hin [2]). Ausführlicher aber und übereinstimmend mit dem oben von uns gewonnenen Resultat, äußern sich Origenes und Cyprian über den Inhalt der Consecration, indem Beide die dankende commemoratio des Leidens Christi und das Gebet als die Hauptbestandtheile derselben hervorheben.

Bei der mystischen Deutung auf das Abendmahl, die der erstere (*hom.* XIII, 3 in Levit.) [3]) dem Schaubrodgesetz (Levit.

1) Denn den heidnischen Culten, von denen dort die Rede ist, will Tertullian die christlichen Versammlungen gegenüber stellen. Daher scheint mir die Erklärung Oehlers „de eucharistiae refrigerio" die richtige zu sein.

2) Ebenso redet auch Clemens *Strom.* IV, 25 mit Anspielung auf das Abendmahl von der ἡγιασμένη τροφή, wenn er von Melchisedek, als Vorbild Christi, sagt: ὁ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας.

3) Eine ausführliche Erklärung dieser Stelle giebt Höfling a. a. O. S. 171 ff.

24, 5 ff.) giebt, hebt er hervor, daß die Schaubrode Gedächtnißbrode vor dem Herrn waren, und daß auf dieselben Weihrauch gelegt wurde, und sagt: si redeas ad illum panem, qui de caelo descendit et dat huic mundo vitam, illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: *hoc facite in meam commemorationem*, invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Es findet also nach ihm bei der Abendmahlshandlung eine Commemoration statt, und zwar eine solche die Bezug nimmt auf die Worte der Einsetzung, oder wie er an einem andern Ort (in Matth. *comment. series* §. 85) sagt, auf das verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus . . . . . et potus ille effundendus. Aber mit ihr ist verbunden, wie es dort §. 5 weiter heißt, der Weihrauch des Gebets: thuris species formam tenet orationum. Oportet ergo panibus fidei orationum vigilantiam puritatemque conjungere . . . . . Orationes Domino tanquam odorem suavitatis offerre. Noch bestimmter wird von ihm (*Comment.* in Matth. cap. 15. Tom. XI., 14. pag. 499; Tom. III) nach 1 Timoth. 4, 5 die Weihung der Elemente als ein *ἁγιάζειν διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* bezeichnet, oder (*contr. Cels.* VIII, 33; s. oben S. 397) als ein Darbringen, *προςάγειν μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς*, womit er gleichfalls auf den doppelten Inhalt des Consecrationsgebets hinweist. Auch schreibt er hier wie dort dem so beschaffenen, mit dem Glauben an das Wort verbundenen und aus ihm stammenden Gebet die Wirkung zu, daß durch dasselbe, *διὰ τὴν εὐχήν*, die Elemente ein *σῶμα ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς (αὐτοῖς) χρωμένους*, eine geheiligte und heiligende Speise werden [1]). Aber aus der zuletzt angezoge-

1) Vergl. über diesen Ausdruck wie über die origenistische Abendmahlslehre, auf die ich nach dem Zweck dieser Arbeit nicht näher

nen Stelle, die nicht allein vom Abendmahl handelt, sondern von dem christlichen Gebrauch und Genuß der Speise überhaupt, erkennen wir, daß unsrem Kirchenvater noch — wie den Vätern des vorhergehenden Jahrhunderts — die Eucharistie in die Kategorie der christlichen Mahlzeiten fällt, und demgemäß auch die Consecration noch in die Sphäre des christlichen Tischgebetes. Wie sehr aber diese Anschauung mit seiner eigenthümlichen alexandrinischen Richtung und ihrem einestheils noch freieren, ethischen Charakter zusammenhängt, das zeigt die Art und Weise, wie sich Cyprian über den Consecrationsact äußert.

Zuvörderst bestätigen es auch seine Schriften unzweideutig, daß die Weihung der Elemente durch die Stiftungsworte und durch Gebet vollzogen wurde. In dem unter seinen Briefen (*Epist.* 75) sich befindenden Brief des Firmilianus von Cäsarea erzählt der letztere (pag. 146) von einem ekstatischen Weibe unter Anderem: Atque illa mulier . . . . . inter caetera quibus plurimos deceperat, etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino sine [1]) sacramento solitae praedicationis offerret. Es bedarf keines besondern Beweises, daß hier unter der solita praedicatio die ἀνάμνησις der Leiden des Herrn und die Recitation der verba testamenti gemeint sein muß [2]), während die invocatio (ἐπίκλησις) nichts

---

einzugehen habe: Höfling a. a. O. S. 164 ff. und 176 ff.; und Thomasius Origenes. Nürnberg 1837. S. 264.

1) So lautet der Text in der Benedictiner Ausgabe. Da aber bald darauf folgt: ut nil discrepare ab ecclesiastica regula videretur so muß es wohl non sine heißen, wie auch Bingham T. V pag. 147 ohne weitere Bemerkung liest. Das non scheint nur durch ein Versehen ausgefallen zu sein.

2) Das praedicare entspricht dem καταγγέλλειν 1 Cor. 11, 26.

Anderes sein kann, als die mit jener Commemoration verbundene Herabrufung des heiligen Geistes [1]). — Am ausführlichsten aber äußert sich Cyprian selbst über den in Rede stehenden Act in seiner, gegen die asketischen Hydroparastaten gerichteten *Epist.* 63 de sacramento dominici calicis. Mit feierlicher Berufung auf die traditio dominica und auf Christum, sacrificii hujus auctorem et doctorem, fordert er strenge Beobachtung der Einsetzung und Anordnung des Herrn, darum auch, daß der darzubringende Wein mit Wasser gemischt werde [2]). Admonitos autem nos scias, ut in calice offerendo dominica traditio servetur, neque aliud fiat a nobis, quam quod pro nobis Dominus prior fecerit, ut calix qui in commemorationem ejus offertur mixtus vino offeratur (pag. 104). Und weiter sagt er (pag. 107) mit Berufung auf die Einsetzung: Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni [3]). Endlich heißt es pag. 109; Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris, et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in

---

1) Eine Anspielung auf dieselbe, für die unsre Quellen kein anderes directes Zeugniß, als das oben mitgetheilte, darbieten, scheinen die Worte Cyprians *Epist.* 64, pag. 112 zu enthalten: nec oblatio sanctificari illic potest, ubi spiritus sanctus non est. Es ist von einem Bischof die Rede der post gravem lapsum sein Amt dennoch fortführte.

2) Bekanntlich deutet er diese Mischung mystisch von der Vereinigung Christi mit der Gemeinde. Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo (pag. 108).

3) Die oblatio verstehe ich von der Darbringung der Laien, das sacrificium von der der Priester.

sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Und nachdem er den Einwand beseitigt, daß die Kirche sacrificia matutina feiere, während Christus das Mahl am Abend nach dem Essen eingesetzt, fährt er fort: nos autem resurrectionem Domini mane celebramus. Et quia passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus (passio est enim Domini sacrificium quod offerimus), nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus. Quotiescunque ergo calicem in commemorationem Domini et passionis ejus offerimus, id quod constat Dominum fecisse faciamus.

Während uns aber so die Form der consecratorischen Darbringung in übereinstimmender Weise von allen Seiten her bezeugt ist, nöthigen uns die mitgetheilten Aeußerungen Cyprians zur nähern Untersuchung der Frage nach dem Inhalt, oder genauer nach dem Gegenstande derselben. Bei Tertullian und Origenes liegt die Antwort auf der Hand. Zwar sagt Möhler (Patrologie S. 777), daß der erstere die Eucharistie unter dem Opferbegriff im Sinne der katholischen Kirche darstelle, aber den Beweis dafür ist er sowohl, wie überhaupt die römische Theologie und Liturgik schuldig geblieben. Wohl glaubt und lehrt auch Tertullian eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi; dasjenige, was unter der Gestalt (figura) des Brods und Weins empfangen und genossen wird, ist ihm corpus und sanguis Christi [1]). Ein Anderes

1) S. *de orat.* cap. 19: accepto corpore domini, und *de resurrect. carn.* cap. 8: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Nach solchen Aeußerungen unsres

aber ist was genossen, ein Anderes, was dargebracht wird. Der Gegenstand der Darbringung, sofern sichs dabei um ein sinnliches Substract derselben neben und mit den Gebeten handelt, sind ihm nur die Elemente. Er spricht, wie wir oben gesehen, klar und deutlich von einer panis oblatio, von einem fungi gratiarum actionibus super panem. Und wenn er dennoch von einer participatio sacrificii redet, so hat schon Pfaff (*de oblat. euchar.* a. a. O. pag. 323) richtig erklärt: id quod in eucharistia accipiatur, esse sacrificium, quia oblatum sit, id autem, quod offeratur, esse panem et vinum. „Den Leib und das Blut Christi — sagen wir mit Höfling a. a. O. S. 211 — kennt er, wie die Kirchenväter vor ihm, nur als Gegenstand des Empfangs und Genusses, keineswegs aber als Object der Opferdarbringung. Zum Leibe und Blute Christi werden die Abendmahlselemente erst in Folge der Opferdarbringung und durch dieselbe."

Eben dasselbe ergiebt sich aufs evidenteste aus den Aussagen des Origenes. Das Brod ist ihm nicht schon als Gegenstand der Darbringung ein *σῶμα ἁγιόν τι καὶ ἁγιάζον*, sondern das wird es ihm erst als Wirkung derselben, nachdem es *διὰ λόγου καὶ ἐντεύξεως* geheiligt, und sofern es Gegen-

Kirchenvaters und ähnlichen will das vielbesprochene Wort desselben *adv. Marcion.* IV, cap. 40: acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei, ausgelegt sein. Figura heißt überdieß in seinem Sprachgebrauch nicht nur Sinnbild, sondern Gestalt, Erscheinungsweise. Richtig erklärt Ernesti *Antimur.* a. a. O. pag. 63: intelligendum est, figuram significare signum vel adspectabile, vel omnino sensibile alicujus rei, non absentis modo, verum etiam praesentis, quae non incurrat in oculos .... Ex quo intelligitur, cum corpus Christi nobis in figura panis dari dicitur, id primo veritatem corporis Christi indicare, deinde etiam veritatem panis.

stand des Genußes ist. Ja seine Gesammt-Anschauung schließt jede Möglichkeit der Annahme einer wiederholten Opferung Christi im Sinne des römischen Meßopfers aus, da er es wiederholt ausspricht (*contr. Cels.* VIII, 13. 34. 36), daß die Christen ihre Opfer, seien es Gaben oder Gebete, immer nur durch die hohepriesterliche Vermittlung und Vertretung Christi Gotte darbringen können, und da seine spiritualistische Abendmahlslehre den Gedanken an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie überhaupt nicht aufkommen läßt [1]).

Eine andere Sprache dagegen und eine um so auffallendere, als wir sie bis dahin aus dem Munde der vernommenen Zeugen der alten Kirche noch nicht gehört haben, redet unstreitig Cyprian. Vergeblich bemühen sich, meiner Meinung nach, Pfaff a. a. O. pag. 317 ff.), mehr noch Ernesti (a. a. O. pag. 93 ff.) [2]) u. A. seine Aeußerungen auch nur mit denen seines Lehrers Tertullian in volle Uebereinstimmung zu bringen; obgleich dieselben andrerseits noch keineswegs mit der römischen Opfertheorie zusammenfallen. Daß er die eucharistische Darbringung als dominica hostia oder sacrificium verum et plenum [3]) bezeichnet, das allein kann uns nach dem Sprachgebrauch Tertullians nicht überraschen und irre machen.

1) Vergl. Höfling a. a. O. S. 167 ff. und 189.

2) Itaque — sagt er von Cyprian — si quid amplius dicere videatur, quam in istius (Tertulliani) libris de sacrificiis Christianorum traditur, id, pro ingenio hominis Africani, dictum durius, sed lenius et e Tertulliani disciplina explicandum videtur. Doch diese Erwägung reicht zur Erklärung des Thatbestandes nicht aus. Ist doch Tertullian auch ein Afrikaner, der noch viel mehr eine solche Sprache redet.

3) Plenum wird das sacrificium nach dem Zusammenhange jener Stelle (*Epist.* 63, pag. 109) genannt, wenn das Abendmahl der Einsetzung gemäß vollzogen, namentlich nicht bloß Wasser statt des Weins gebraucht wird.

Auch verhält es sich damit zum Theil so, wie Ernesti (a. a. O. S. 94) bemerkt: quia eucharistia habet ἀνάμνησιν Christi mortui et sacrificii ejus in cruce peracti, propter ea paullatim coepta est tota eucharistia sacrificium dici. Ebenso bleibt Cyprian noch durchaus der altkatholischen Anschauung treu, wenn er die Consecration wiederholt als calicem in commemorationem Domini et passionis ejus offerre und den Kelch als sanctificatus in Domini sanguine potus (*de laps.* pag. 189) bezeichnet. Um so befremdlicher ist es aber und widersprechender, wenn er zugleich von dem Blute Christi als von einem Gegenstande der Darbringung redet (sanguinem Christi offerre). Er thut es, indem er den Beweis führen will, daß zum rechtmäßigen Vollzug des Sacraments, zur legitima sanctificatio nothwendig auch der Wein gehöre. Die kirchliche Darbringung widerspreche, sagt er, nicht bloß dem vorbildlichen Opfer Melchisedeks, und nicht nur der Einsetzung des Herrn, sondern auch seinem Leiden, wenn bei ihr der Wein fehle, den Christus sein Blut genannt hat, das er leidend und sterbend für uns vergossen. Und doch werde des Leidens Christi bei der Darbringung gedacht, denn das Leiden des Herrn (nicht der leidende Herr) ist eben das Opfer, das wir darbringen. So substituirt Cyprian selbst im Verlauf seiner Beweisführung für sanguis Christi die passio Domini, cujus mentionem facimus, als Gegenstand der Darbringung. Wir hätten somit kein besonderes Gewicht auf das sanguinem offerre zu legen. Denn so neu und ungewöhnlich auch die letztere Ausdrucksweise ist (passionem offerre), sie läßt doch noch einer Auffassung Raum, die im Wesentlichen mit der herrschenden Anschauung der ältesten Kirche in Einklang zu bringen ist, und sie will auch so gefaßt sein, wenn Cyprian sich nicht selbst widersprechen soll.

Bei dieser Lösung könnten wir es bewenden lassen, wenn nicht ein anderes Moment der Cyprianischen Beweisführung,

in welchem eine neue und bis dahin nicht gekannte Betrachtung des Abendmahls ans Licht tritt, dem entschieden entgegenstünde. Zur Begründung seines Satzes spricht er nämlich den Gedanken aus (pag. 109), daß der Herr selbst bei der Einsetzung des heiligen Mahls sich zuerst Gott dem Vater als Opfer dargebracht habe, und daß der an Christi Statt fungirende Priester, erst dann ein wahres und vollständiges Opfer darbringe, wenn er treu das nachahme, was Christus gethan (qui id quod Christus fecit, imitatur). Zwar hat Cyprian auch hier nicht die Absicht, die Behauptung aufzustellen und zu vertheidigen, daß der Priester im Abendmahl Christi Leib und Blut opfere, denn nicht diesen Satz will er, nach dem Zusammenhang und Wortlaut der Stelle beweisen, sondern den andern, daß nur derjenige Priester so thue, wie er sieht Christum thun (secundum quod ipsum Christum videat obtulisse[1]), der nicht Brod und Wasser allein, sondern Brod und Mischwein darbringt und so die Eucharistie wahr und vollständig d. h. einsetzungsmäßig vollzieht. Dennoch liegt jene Behauptung im Hintergrunde und wirft ihr ungünstiges Seitenlicht auch auf die früheren Aeußerungen, indem sie sich zugleich in Widerspruch setzt mit der kirchlichen Formel: calicem in commemorationem Domini et passionis ejus offerre. Denn soll diese nach jener gedeutet werden, so kann nicht mehr von einer commemoratio, sondern nur von einer Wiederholung des Opfers Christi die Rede sein; soll dagegen die Darbringung eine commemoratio passionis sein, so kann das sanguinem offerre vice Christi nur im uneigentlichen Sinne genommen werden. Wir sehen, Cyprians Theorie ist hier, wie auch sonst, zwischen zwei principiell differenten Anschauungen getheilt, die er beide noch unbefangen miteinander verbindet. Das aber

1) Nur Brod und Wein im Abendmähl werden gesehen; Leib und Blut Christi nicht.

ist grade ein deutliches Zeichen, daß mit ihm sich eine neue Phase in der Geschichte des eucharistischen Opferbegriffs vorbereitet. Denn daß er sich auch nur so ausdrücken konnte, wie er es thut, und wie wir es bei keinem der Väter vor ihm finden, zeugt schon von einer beginnenden Verkehrung der richtigen altkatholischen Anschauung, wie sie sich in jener kirchlichen liturgischen Formel ausspricht. Doch ist es bemerkenswerth, daß er diese Formel zur Bezeichnung des liturgischen Acts beibehält, und nur neben ihr, in der Beweisführung, seine Theorie entwickelt. Darin giebt sich deutlich zu erkennen, daß dieselbe eben die seinige, und wenn auch von manchen Andern getheilte, so doch keineswegs schon die officielle Lehre und Anschauung der Kirche seiner Zeit war.

Die falsche Wendung aber, die bei ihm der eucharistische Opferbegriff nimmt und die alle Keime der späteren Meßopfertheorie, wenn auch noch mannichfach gebunden, in sich trägt, hängt einerseits mit der früher erwähnten Thatsache zusammen, daß jetzt überhaupt das altkirchliche Bewußtsein von einer Darbringung der primitiae creaturarum zurückzutreten beginnt, und darum das Abendmahl dem Gebiet der christlichen Mahlzeiten entrückt wird. Unter dieser Voraussetzung konnte es geschehen, daß man den Gesichtspunct der Handlung verschob und den Gegenstand des Gedächtnisses zum Gegenstand der Darbringung machte: zunächst das Leiden Christi, dann den leidenden Christus selbst. Der Inhalt und Charakter des Opfers wurde damit ein wesentlich anderer. An die Stelle der sich selbst in Gebeten und Oblationen Gotte darbringenden Gemeinde, trat nun der von ihr, oder vielmehr vom Priester aufs neue dargebrachte Christus. Das eucharistische Opfer wurde ein expiatorisches, das nicht mehr allein im Namen der Darbringenden, sondern ihnen zu gut dargebracht wurde. Und die nothwendige Folge davon war, daß der Schwerpunct der ganzen Handlung in die Consecration verlegt werden mußte. — Andrer-

seits steht diese Abirrung bei Cyprian, wie aus seinen Worten (s. oben S. 406) unmittelbar hervorgeht, mit seinem Priesterbegriff in nächster Verbindung. Dieser zog jene unvermeidlich nach sich. War erst wieder einem specifischen, vice Christi opfernd fungirenden Priesterthum Raum gegeben, so mußte ihm auch ein von dem Gemeindeopfer specifisch unterschiedenes Opfer zugewiesen werden. Aus dem im Namen Christi das Sacrament verwaltenden und im Namen der Gemeinde ihr Dankopfer vollziehenden Diener, wurde ein an Stelle Christi für die Gemeinde opfernder Priester. Ja in diesem Bestreben ward auch der Blick für den Stiftungsact selbst so sehr getrübt, daß Cyprian das Mahl, das der Herr seinen Jüngern als eine Gnadengabe bereitet, in ein Opfer umsetzen konnte, bei dem der Herr sich selbst dem Vater geopfert haben soll.

b. Bei dieser Lage der Sache können wir uns nicht wundern, wenn die Abendmahlsliturgie eben jetzt durch einen neuen Bestandtheil vermehrt wurde, der in unmittelbarem Zusammenhange mit dem veränderten Opferbegriff steht. Wir meinen die Oblations-Gebete, die einen Theil des allgemeinen Fürbittengebets bildeten, das sich gleich an die eigentliche Consecration anschloß. Näheren Aufschluß über die Stellung, die Composition und die Anordnung dieses ausführlichen Gebets geben uns aber noch nicht die Quellen, die uns für dieses Jahrhundert zu Gebote stehen.

Nach allen späteren Liturgien jedoch wird ein allgemeimes Bittgebet auch noch bei der Oblation gehalten, nur mit dem Unterschied, daß die alexandrinische dasselbe der Consecration voraufgehen läßt. Auch unsre Quellen spielen häufig, wie wir oben S. 372 ff. gesehen, auf ein solches Gebet an, ohne jedoch näher anzugeben, welche Stelle es in dem Gottesdienst eingenommen, und ob in demselben ein doppeltes Fürbittengebet vorgekommen. Ich entscheide mich nach der constatirbaren Praxis des folgenden Jahrhunderts für die letztere Annahme.

Es konnte nicht fehlen, daß die Kirche grade bei der eucharistischen Handlung sich in ihrer ganzen irdischen und überirdischen Einheit und Gemeinschaft, in ihrem Stande und Zustande auf Erden und ihrer Hoffnung auf die Zukunft erfaßte, und so ihr gemeinsames und besonderes Anliegen in einem allgemeinen Bittgebet vor Gott brachte. Freilich war dabei eine gewisse Wiederholung nicht zu vermeiden, obgleich das Fürbittengebet hier einen ganz andern Charakter hatte, als das erste, am Schluß der Missa Catechumenorum gesprochene. Denn während dort die Kirche im Bewußtsein ihres irdischen Missionsberufs für die Welt betete, schaute sie sich hier nach ihrer himmlischen Berufung in der Welt an und betete für sich und die Ihrigen, sofern sie noch eine pilgernde, kämpfende, leidende ist, um das Kommen des Reiches Gottes, um Trost und Kraft in aller Trübsal, um Bewahrung vor der Welt und um Erlösung von allem Uebel. Kurz sie betete hier ein Bittgebet, wie ihr ein solches seinem zusammenfassenden Inhalte nach vorbildlich schon in dem Vater Unser gegeben war. Dieses mochte ursprünglich an dieser Stelle allein gestanden haben. Zu ihm kamen die speciellen Fürbitten, Commemorationen, hinzu; und aus diesen beiden Voraussetzungen hat sich wahrscheinlich das allgemeine Fürbittengebet entwickelt und gestaltet.

Es folgte dasselbe auf die Consecration und hob mit einer allgemeinen Fürbitte an: für die ganze Welt, für den Kaiser und das Reich, für alle Stände und Verhältnisse, für die Feinde und Verfolger. Im Begriff stehend, der versöhnenden und erlösenden Gnade Gottes aufs neue theilhaftig und sacramentlich versichert zu werden, that sich das Herz der Gemeinde weit auf und schloß mit versöhnlichem Sinn die gesammte verlorne, aber zur Errettung bestimmte Welt in ihr Gebet. So hatte ja auch der Apostel 1. Timoth. 2, 3—6 seine Ermahnung für alle Menschen

zu beten motivirt. — Darnach verengte sich der Kreis dieses Gebets, indem es zu der speciellen Fürbitte überging für die christliche Kirche, für alle Gemeinden und Kleriker überhaupt, und für einzelne Gläubige insonderheit [1]). Hier traten wohl auch die besonderen Oblationsgebete ein, die speciellen Fürbitten, die ebenfalls eine Anamnese zu ihrer Basis hatten: die commemorationes pro defunctis et pro vivis [2]).

Oben, in dem Abschnitt über die Oblationen (S. 391 ff.), haben wir schon die Zeugnisse kennen gelernt, die von den Commemorationen der lebenden Gemeindeglieder handeln. Mit ausdrücklicher Namennennung wurden diejenigen die für sich und in ihrem Namen Gaben dargebracht hatten, in das Oblationsgebet eingeschlossen. Auch ist schon dessen erwähnt worden, daß die Christen bei besonderen Veranlassungen Oblationen darzubringen pflegten, um sich dadurch der speciellen Fürbitte der Gemeinde zu empfehlen. So war es ein schöner Gebrauch der alten Kirche, dessen Tertullian

1) Dieses Gebet ist es wohl, auf welches Origenes anspielt *homil.* XIV. *in Jerem.* cap. 14: *πολλάκις ἐν ταῖς εὐχαῖς λέγομεν· Θεὲ παντοκράτορ, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν προφητῶν δός· τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ σου δός.* Mit Recht schließt Bingham (a. a. O. Tom. V, pag. 143) aus dieser Anführung auf das Dasein eines formulirten Gebets zur Zeit des Origenes. Eine ähnliche Stelle findet sich auch in der späteren, dem Markus zugeschriebenen, alexandrinischen Liturgie (Renaudot Collect. liturg. orient Tom. I, pag. 150): *καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου.* Daraus folgt aber keineswegs, daß das ganze Gebetsformular, wie es jene Liturgie enthält, schon in den Anfang des dritten Jahrhunderts zu verlegen ist, wie Bunsen (Hippolytus, Band 2. S. 386 verglichen mit S. 446) behauptet.

2) Siehe über die kirchlichen Verzeichnisse, in welche die Namen eingetragen wurden (*δίπτυχα*, diptycha), Rheinwald Archäol. S. 367. Anmerk 14, und Gieseler K. Gesch. I, 1. S. 378. Anmerk. 12.

zuerst erwähnt [1]) daß von Seiten der Neuvermählten ein gemeinsames offerre statt fand, um in das fürbittende offerre der Kirche eingeschlossen zu werden und dadurch, gleich wie durch den gemeinsamen Genuß des Abendmahls, die kirchliche Confirmation und Obsignation für ihren Ehebund zu empfangen [2]). Aber diese Commemorationen mußten in dem Maaße an ihrem ursprünglich rein christlichen Charakter einer öffentlichen Gemeindefürbitte einbüßen und aus einem Heil und Gnade erbittenden Gebet ein auf Erwerbung der Gnade gerichtetes Werk werden, in welchem die priesterliche Oblation sich auf jene Abwege verirrte, deren erste Spuren wir so eben aus Cyprian kennen gelernt haben.

Ja welchen keineswegs mehr unverfänglichen Charakter diese Commemorationen schon im Anfang des dritten Jahrhunderts angenommen haben müssen, ist daraus deutlich zu erkennen, daß man nicht mehr bei der Darbringung im eignen Namen stehen blieb, sondern auf dem einmal eingeschlagenen Wege einen Schritt weiter ging, zur Darbringung von Oblationen auch für Andere, namentlich für Verstorbene überhaupt (offerre pro defunctis, pro dormitione alicujus) [3]),

---

1) *Ad uxor.* II, cap. 8: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet. S. Neander Antign. S. 205.

2) Geschlossen wurden die Ehen schon nach Ignatius *ad Polyc.* cap. 5 vor dem Bischof. Von einer Einsegnung derselben ist aber nicht die Rede, denn es heißt nur, daß sie *μετὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου* eingegangen werden sollen.

3) Tertullian *de monog.* cap. 10: Enimvero et pro anima ejus orat (uxor) et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus; *de exhort. ad cast.* cap. 11: ut jam receptae (duae uxores) apud dominum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad dominum cum

und für die Märtyrer und Confessoren insbesondere[1]).

Diese hatte allerdings zunächst einen rein mnemoneutischen (memoriam facere, commemorare) und declaratorischen Charakter, indem sie theils das Andenken an die Dahingeschiedenen bewahren und dem Bewußtsein der bleibenden Gemeinschaft mit ihnen zum Ausdruck dienen, theils bezeugen sollte, daß dieselben im Frieden und in der Gemeinschaft mit der Kirche entschlafen und hinübergegangen seien[2]). Nach dieser Seite hin war diese Sitte ein leuchtendes Thatzeugniß der alten Kirche von ihrem wohlberechtigten und schriftgemäßen Glauben an die einige, lebendige und ununterbrochene Gemeinschaft der kämpfenden und der vollendeten Gemeinde (Hebr. 12, 22 ff). Wie ihr Gott und Herr, an den sie glaubte, nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist (Matth. 22, 32), so sah auch sie sich als eine Gemeinde von Lebendigen an in der Kraft des unvergänglichen Lebens Christi, ihres Hauptes. Auch konnte kein anderer Act sich mehr dazu eignen, diesen Glauben zum Ausdruck kommen zu lassen, als grade die Abendmahlshandlung, in der die Ge-

---

tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem .... et ascendet sacrificium tuum libera fronte. Cyprian *Epist.* 66: non est, quod pro dormitione ejus apud nos fiat oblatio.

1) Tertullian: *de cor.* cap. 3: oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus. Cyprian *Epist.* 34: sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus; *Epist.* 37: Denique et dies eorum (der Confessoren, die in den Gefängnissen starben), quibus excedunt annotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus, ... et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum.

2) S. die S. 392 Anmerk. 2 angeführten Stellen aus Cyprian.

meinde, gespeist und getränkt mit dem Leibe und Blute Christi, des durch den Tod hindurchgedrungenen, seines unvergänglichen Lebens theilhaftig und ihres Sieges über den Tod gewiß wurde. An das Gedächtniß des Leidens und Sterbens Christi mußte sich leicht und natürlich das Gedächtniß derer anschließen, die um seines Namens willen den Tod erlitten und in der Kraft seines Sieges überwunden hatten. Darum ist auch diese ἀνάμνησις, wie wir oben (S. 363) schon gesehen, eine alte, zum Theil bis ins apostolische Zeitalter hineinreichende (Hebr. 13, 7; Apokal. 6, 9—11). Aber in der Art und Weise, wie sie jetzt begangen wurde, sind Veränderungen eingetreten, die eine neue Phase bezeichnen, an welche die spätere unevangelische und schriftwidrige Entwicklung derselben: der wildwachsende Märtyrer- und Heiligendienst, die Todtenmesse und was damit zusammenhängt, leicht ansetzen konnte. Besonders sind in dieser Hinsicht drei Puncte zu beachten.

So alt nämlich die Gedächtnißfeier der Märtyrer ist, so ist gewiß die Darbringung von Oblationen in ihrem Namen von späterem Datum. Und so natürlich sich auch die letztere bilden konnte, so unverfänglich sie auf den ersten Anblick, namentlich auch noch bei Tertullian erscheint, der ihrer zuerst erwähnt, so ist sie doch für die Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Opferlehre von keiner geringen Bedeutung. Offenbar wird sie Veranlassung zum Eindringen eines neuen und fremden Elements in die Abendmahlsfeier. Denn einmal giebt sich in ihr besonders die oben angedeutete Veränderung kund, die der Begriff und die Bedeutung der Oblation zu erleiden beginnt. Diese konnte für die Verstorbenen nicht mehr gelten wollen im Sinne einer Darbringung der primitiae creaturarum zur Heiligung alles Geschaffenen. Indem sie aber dennoch auch für sie dargebracht wurde, erhielt sie zugleich ein Gewicht und eine Selbständigkeit, die sie früher nicht hatte, die aber in der demnächst folgenden Periode

der Geschichte des Gottesdienstes darin vollends zu Tage tritt, daß jetzt eben dieser Theil der Liturgie besonders ausgearbeitet, mit Opfergebeten ausgestattet, und zu einem selbständigen Offertorium mit Beibehaltung des alten Namens (προσφορά, ἀναφορά) entwickelt wird. Auf diese Weise erweitert sich der ursprüngliche einfache Act der Darbringung von Seiten der Gemeinde zu einem ausgeführten Opfer- und Gebetsact des Priesters; bis in späterer Zeit die erstere ganz wegfällt oder durch Geldspenden ersetzt wird, während der letztere allein übrig bleibt und die ganze Abendmahlsliturgie überwuchert. Es ist somit diese specifische προςφορά, als Complex von besonderen Opfergebeten, ein in die Liturgie erst neu eintretendes, später eingedrungenes Element, das namentlich unterschieden sein will von jenem Bittgebet derselben, das wir schon früher kennen gelernt haben und das auch später neben jenem seinen Platz behält [1]). Die Anfänge dieser προςφορὰ kündigen sich schon bei Tertullian an, treten aber deutlicher und bestimmter bei Cyprian hervor, in allen den Stellen, die von der priesterlichen Darbringung handeln und diese als nomen offerre, offerre oblationes eorum (laicorum), sacrificium pro dormitione alicujus celebrare (*Epist.* 9. 11. 28. 66.) und ähnlich bezeichnen.

Der andere bemerkenswerthe Punct ist die Erweiterung dieser Gedächtnißfeier auf die Verstorbenen überhaupt und die bedenkliche Wendung, die es in Folge dessen mit ihr nimmt. Wie die Gemeinden die Todestage ihrer Märtyrer und Bekenner, so feierten die Familien das

1) In der Liturgie der Constitt. App. L. VIII schließt sich dies Opfergebet (pag. 403 bei Coteler.) unmittelbar an die eigentliche Consecration, und auf dasselbe folgt dann erst (S. 404) jenes Bittgebet, oder wie es dort genannt wird, die προςφώνησις ἐπὶ τῶν πιστῶν μετὰ τὴν θείαν ἀναφοράν.

Andenken ihrer verstorbenen Glieder. In beiden Fällen wurden Oblationen im Namen der Hingeschiedenen dargebracht, damit ihrer im Abendmahlsgebet der Gemeinde durch den Priester gedacht werde; aber in beiden in verschiedenem Sinn und zu verschiedenem Zweck. Von den Märtyrern, die ex martyrii praerogativa schon bei dem Herrn weilten [1]), heißt es darum: passiones eorum anniversaria commemoratione celebramus. Sie wurden selig gepriesen, Gott wurde gelobt und gedankt für ihren Sieg und ihren Lohn, indem man ihn zugleich um Kraft anrief, ihrem Glauben nachfolgen, mit ihnen überwinden und ein gleiches Loos ererben zu können. Im lebendigen Bewußtsein von der Einheit der Gläubigen hier und dort, ging man von der Voraussetzung aus, daß auch von Seiten der vollendeten Gerechten die Liebes- und Gebets-Gemeinschaft mit ihren hienieden noch im Kampf begriffenen Brüdern fort erhalten werde [2]); man war darum ihrer Für-

---

1) Hermas im *pastor* I, 3 (bei Coteler. pag. 78): locus, qui est ad dexteram, illorum est, qui jam meruerunt Deum et passi sunt causa nominis ejus. Ebenso Tertullian *de resurrect. carn.* cap. 43: nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis diversurus. Und *de anima* cap. 55: Nova mors pro deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio .... Tota paradisi clavis tuus sanguis est.

2) Siehe die oben S. 349 mitgetheilte Stelle aus Cyprian *Epist.* 57, und Origenes *περὶ εὐχῆς* cap. 11: *οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ ... αἱ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί.* Im Folgenden wird als Grund hievon die bleibende Liebe bezeichnet: *μία δὲ κυριωτάτων ἀρετῶν κατὰ τὸν θεῖον λόγον ἐστὶν ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη, ἣν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς προκεκοιμημένοις ἁγίοις πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους, ἀναγκαῖον νοεῖν, παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνοντας, καὶ συναγωνιζομένους τοῖς ὑπο-*

bitte gewiß, ohne sie um dieselbe anzurufen[1]). — Umgekehrt aber wurden für die übrigen in dem Herrn verstorbenen Gemeindeglieder Fürbitten gehalten[2]). Aus den oben (S. 415) mitgetheilten Aeußerungen Tertullians wissen wir, daß z. B. der überlebende Gatte für die Seele des Verstorbenen jährlich an dem Todestage desselben zu beten d. h. ihn der Fürbitte der Gemeinde zu empfehlen pflegte: orat pro anima ejus, offert pro eo annuis diebus dormitionis ejus, commendat illum per sacerdotem et refrige-

---

δεεστέροις κτλ. Ebenso Comm. in Cantic. Cant. L. III, pag. 75: Sed et omnes sancti qui de hac vita decesserunt (d. h. alle Gläubige), habentes adhuc charitatem erga eos qui in hoc mundo sunt, si dicantur curam gerere salutis eorum et juvare eos precibus suis atque interventu suo apud Deum, non erit inconveniens.

1) Auch Origenes weiß von keiner Verehrung der Heiligen. Die häufig römischerseits angeführte Hauptstelle περὶ εὐχῆς cap. 14 pag. 221 handelt nur von dem Verkehr der noch lebenden Gläubigen untereinander. Δέησιν μὲν οὖν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν οὐκ ἄτοπόν καὶ ἀνθρώποις προσενεγκεῖν, ἀλλὰ τὰ μὲν δύο, λέγω δὲ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν, οὐ μόνον ἁγίοις, ἀλλὰ δὴ καὶ ἀνθρώποις· τὴν δὲ δέησιν μόνον ἁγίοις. Auch diese Beschränkung der Bitte auf die ἅγιοι, unter denen er nicht die späteren Kirchenheiligen, sondern die gereiften Gläubigen, die Pneumatiker, versteht, wird übrigens in dem folgenden Satz von ihm selbst wieder aufgehoben.

2) Richtig bemerkt darum Pfaff *de oblat. euchar.* a. a. O. pag. 304: Docent haec, Tertullianum et pro sanctis perfectis et pro caeteris quoque orandum censuisse, pro his quidem, ut refrigerium primaeque resurrectionis honos a Deo ipsis expetatur pro illis, ut beatitudo eorum, qui apud dominum jam recepti sunt, augeatur, pro utrisque vero offerendum, hoc est nomine et loco ipsorum oblationes faciendas, ac si adhuc in vivis essent, ut ostendatur, eos in communione ecclesiae decessisse. Ebenso Bingham a. a. O. T. VI, pag. 331: Pro martyribus preces, laudes ac gratiarum actiones offerebant, pro aliis potissimum preces.

rium adpostulat ei[1]) et consortium in prima resurrectione[2]). Wenn hier auch von nichts weniger die Rede ist,

---

1) Diese Worte sind nicht vom Fegfeuer und der Erleichterung der Strafen desselben zu verstehen, wie neuerdings Mone (a. a. O. S. 83) nach dem Vorgange der Theologen seiner Kirche wieder behauptet hat. Und wenn er hinzufügt, daß Ernesti diese wichtige Stelle nicht beachtet habe, so muß er in den *Antimuratorius* nur flüchtig hineingeblickt haben. Denn hier beachtet Ernesti (a. a. O. S. 121—123) nicht nur jene Stelle, sondern unterzieht sie einer eingehenden Behandlung. Vrgl. auch Bingham a. a. O. S. 343 ff. Unter dem Ort des refrigerium versteht Tertullian niemals das Fegfeuer, sondern häufig den Aufenthaltsort der im Glauben Verstorbenen, in welchem diese zwar noch nicht, wie die Märtyrer, zur vollendeten Seligkeit bei dem Herrn gelangt sind, sich aber doch schon in einem seligen Zustande, im Schooße Abrahams, befinden. Vrgl. *adv. Marc.* III, cap. 24: post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium; und besonders IV, cap. 34: eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus justorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat. Darum denkt er bei dem refrigerium so wenig an eine Erquickung im Fegfeuer, an eine Erleichterung oder Ermäßigung der Strafen desselben, daß er es vielmehr dem Zustand der Qual gegenüberstellt. So *de idolol.* cap. 13: sic et Lazarus apud inferos in sinu Abrahae refrigerium consecutus, contra dives in tormento ignis constitutus; und mit Beziehung auf dasselbe Gleichniß des Herrn *de anima* cap. 58: omnes ergo animae penes inferos, inquis? Velis ac nolis, et supplicia jam illic et refrigeria; habes pauperem et divitem. — An andern Stellen aber bezeichnet er mit refrigerium gradezu die ewige, vollendete Seligkeit selbst. So im *Apolog.* cap. 49: metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii; und *de testim. animae* cap. 4: adfirmamus te manere post vitae dispunctionem et expectare diem judicii proque meritis aut cruciatui destinari aut refrigerio, utroque sempiterno. An unsrer Stelle ist der Ausdruck, wie das interim deutlich zeigt, in dem erstbezeichneten Sinne zu verstehen.

2) Nach der Anschauung unsres Kirchenvaters schließt der selige

als von einer Bitte um Erlösung der Seelen aus dem Fegfeuer, von einer Seelen= oder Todtenmesse im römischen Sinne; wenn es auch bei dieser Oblation zunächst auf die Erweisung einer fortdauernden Gemeinschaft mit den Hingeschiedenen abgesehen war, welche im Glauben an die Kraft der Fürbitte der Gläubigen für einander und an die für besonders wirksam gehaltene Fürbitte der Gemeinde, diese auch über Tod und Grab hinaus fortsetzte, — so ist doch nicht zu leugnen, daß hiermit die kirchliche Fürbitte die apostolische Norm überschritt und sich in ein Gebiet wagte, für welches die Kirche keine Weisung und Verheißung empfangen hat, weil ihr für ihren Heilsberuf und zu ihrer Wirkungssphäre allein diese Welt angewiesen ist. Je mehr aber die kirchliche Praxis in diesem Punct des festen apostolischen Grundes entbehrte, um so mehr war derselbe der Willkühr blosgestellt, und um so leichter konnten hier jene großen Verirrungen und schreienden Mißbräuche eindringen, die in den späteren Jahrhunderten die altkatholische Abendmahlsliturgie fast bis zur Unkenntlichkeit entstellten, obgleich die Keime zu denselben schon jetzt in sie gelegt worden, ohne daß man ahnte, welche Früchte aus ihnen hervorwachsen könnten.

Endlich aber wird diese Art der Feier des Gedächtnisses der Märtyrer und überhaupt der Verstorbenen die erste, wenn auch unabsichtliche Veranlassung zu einem andern, später einreißenden Mißbrauch, der eben so sehr dem Wesen des Abend=

Zwischenzustand der Abgeschiedenen noch nicht sofort auch die Theilnahme an der ersten Auferstehung in sich, wie folgende Stellen zeigen und erklären: *de anima* cap. 58: modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum; und *adv. Marc.* III, cap. 24: Haec ratio regni coelestis, post cujus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc ..... transferemur in caeleste regnum etc.

mahls widerspricht, wie er auch der ganzen altkatholischen Cultus-Praxis durchaus fremd war. Nach der constanten Anschauungsweise jener Zeit war die Hauptsache, der Höhepunct des eucharistischen Gottesdienstes die wirkliche Communio, der Abendmahlsgenuß. Die Handlung bildete ein untrennbares Ganzes, an dem die ganze versammelte Gemeinde sich betheiligte. Daß eine Theilnahme an der Abendmahlhandlung, an den Oblationen und Gebeten möglich und statthaft sei ohne Abendmahlsgenuß, kam jener Zeit so wenig in den Sinn, daß z. B. jene, deren Tertullian *de orat.* cap. 19 erwähnt (s. oben S. 389), die ihr Fasten durch den Genuß der sacramentlichen Speise nicht brechen wollten, sich eben deshalb von den Oblationen, dem Bruderkuß, den sacrificiorum orationibus zurückzogen und ebenso an dem Abendmahlsgottesdienst überhaupt nicht Theil nahmen. Tertullian mißbilligt Letzteres, ist aber mit der Grundanschauung durchaus einverstanden, von der sich jene bei ihrem Verfahren leiten ließen. Es konnte auch nicht anders sein, da alle jene vorausgehenden Acte sich ausdrücklich auf den nachfolgenden Abendmahlsgenuß bezogen und um seinetwillen allein vorgenommen wurden [1]). Dennoch wird diese Anschauug von der alten Kirche selbst erschüttert und die spätere gänzliche Trennung der Oblation von der Communion, der oblatio von der participatio sacrificii eingeleitet, indem man Opfergaben auch für Solche entgegenzunehmen anfing, die an der Communion selbst nicht Theil nehmen konnten. Dies galt freilich zunächst für die verstorbenen Gemeindeglieder und für die Märtyrer und Bekenner, aber der Schritt von den Verstorbenen zu den Lebenden war ein leichter und wurde auch schon gleichzeitig gethan. Die Märtyrer-Verehrung führte zu dem ersten, die Askese zu dem

1) Vergl. Höfling a. a. O. S. 212 ff. Dagegen hat Mone a. a. O. S. 83 jene Stelle ganz und gar mißverstanden.

zweiten Schritt, wie wir schon oben angedeutet und bald noch näher zu zeigen haben, indem wir den weitern Verlauf der Liturgie verfolgen.

3. Das Gebet nach der Oblation.

Mit diesem Gebet, das den Schluß des gesammten Oblationsactes bildet, wendet sich nun diese Handlung der auf sie folgenden communio und sumtio unmittelbar zu. Es ist das Gebet der communicirenden Gemeinde, und besteht (wie die Liturgien der folgenden Periode zeigen) in einer mit dem Sündenbekenntniß verbundenen Bitte um gesegneten Empfang der heiligen Gaben, an die sich das Vater Unser und der Gesang der großen Doxologie anreiht, der zugleich den ganzen Gebetsact schließt und den folgenden Vollzugsact einleitet.

Von der erstgenannten Bitte, die sich aber als nothwendig in der Natur der Sache liegend von selbst versteht, reden unsre Quellen nicht. Dagegen bezeugen sie uns zuerst den Gebrauch des Vater Unsers und fordern uns zu einer Untersuchung über die liturgische Bedeutung desselben bei der eucharistischen Feier auf.

a. Zwar hat Pfaff (*de consecr. euchar.* a. a. O. pag. 364) in gewissem Sinne recht, wenn er behauptet: nec esse inter patres antiquissimos primorum seculorum, qui eam (orationem dominicam) in celebratione eucharistiae adhibitam fuisse dicat. Denn bis auf die letzte der mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem, die den Neophyten im Zusammenhange mit den übrigen Acten der Abendmahlsliturgie auch das Vater Unser erklärt, fehlt es uns streng genommen an ausdrücklichen Zeugnissen für den kirchlichen Gebrauch desselben [1]). Selbst die Liturgie der Constitt. App. L. VIII erwähnt

1) Bunsen dagegen behauptet sogar (Hippolytus B. 2. S. 180): „eine bis auf Gregor den Großen hinuntergehende Reihe von

seiner nicht. Dennoch haben wir guten Grund anzunehmen, daß das Vater Unser von jeher bei der Abendmahlshandlung gebetet worden ist [1]). Das läßt sich schon im voraus erwarten, das bestätigt uns die spätere Tradition, und darauf führen uns auch in indirecter Weise die Aussagen des Tertullian, Cyprian und Origenes in ihren trefflichen Erklärungen des Vater Unsers [2]). Denn wenn der erstere das Gebet des

---

Zeugnissen beweist, daß die ganze Gebetshandlung (beim Abendmahl) ursprünglich sogar oft allein durch das Gebet des Herrn vertreten wurde," — ohne jedoch diese Reihe zu nennen. Die Behauptung entbehrt auch allen historischen Grundes, da Gregor der Große mit seinem vielbesprochenen Zeugniß, auf das wir später zurückkommen werden, nicht nur ganz allein in der alten Kirche dasteht, sondern auch die Zeugnisse Anderer gegen sich hat. S. Pfaff a. a. O. pag. 365 ff.

1) Darum kann auch Pfaff in den notis in liturg. Grabian. a. a. O. pag. 516 dennoch sagen: caeterum id extra omne dubium positum esse arbitramur, veteres in administratione eucharistiae orationem dominicam olim semper dixisse.

2) Die beiden ersteren folgen dem Text des Matthäus, Origenes stellt daneben den des Lukas, der bekanntlich nur fünf Bitten zählt, indem er die dritte und siebente Bitte nicht hat. Herr Dr. Bunsen a. a. O. S. 181 stellt zwar die Behauptung auf, daß die Zahl der Bitten ursprünglich nur sechs gewesen, und daß die siebente Bitte nichts sei, als die Antwort der anbetenden Gemeinde (soll heißen: des fungirenden Priesters) auf das Vorhergehende; daß sie also nur aus dem liturgischen Gebrauch in den Text gekommen sei. Denn hätte diese Bitte ursprünglich einen Theil des Textes gebildet, so wäre sie nimmermehr in einer Handschrift ausgelassen worden. Dabei ist aber zweierlei nicht gehörig gewürdigt: erstens, daß manche Liturgien die Antwort des Priesters schon mit der sechsten, notorisch echten Bitte eintreten lassen. Es ist also übereilt, aus der Art, wie die siebente Bitte liturgisch verwandt worden, auf ihre Unechtheit zu schließen. Zweitens fehlt in mehren Handschriften des Lukas auch die dritte Bitte ganz, in anderen zur Hälfte, und doch zweifelt Niemand an ihrer Echtheit bei Matthäus. Darum wird es wohl bei der allgemeinen Annahme sein Bewenden haben,

Herrn als die nova orationis forma nobis discipulis novi testamenti determinata, als die oratio dei propria et acceptabilis, legitima und ordinaria [1]) oder der andere als die amica und familiaris nicht nur, sondern auch publica und communis [2]) bezeichnet; wenn ihnen Allen dasselbe das eigentliche Gebet der Gläubigen ist, die allein Gott im prägnanten Sinne ihren Vater nennen dürfen; wenn sie Alle die vierte Bitte mystisch von dem Brod des Lebens und von der eucharistischen Speise deuten, welche die Christen täglich genießen, und ebenso die fünfte mit constanter Berufung auf Matth. 5, 23 ff. in Beziehung zu den Oblationen setzen [3]), — so meinen sie nicht allein den privaten, sondern auch den öffentlichen, kirchlichen und gemeinsamen Gebrauch des Vater Unsers [4]), und weisen in letzter Hinsicht unzweideutig auf die Abendmahlshandlung hin [5]). Endlich spricht auch für die liturgische Ver-

---

daß der sieben Bitten enthaltende Text des Matthäus der echte ist, daß Lukas das Vater Unser, wie überhaupt die Reden des Herrn, in abgekürzter Gestalt wiedergegeben, und daß die liturgische Verwendung des Gebets diesem nur die Doxologie hinzugefügt hat.

1) *De oratione* cap. 1. 10 und 28; *de fuga in persec.* cap. 2, pag. 465.

2) *De oratione domin.* pag. 206: publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae magister, qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit.

3) Siehe die betreffenden Erklärungen der Anrede, wie der vierten und fünften Bitte des Vater Unsers.

4) Cyprian a. a. O. pag. 205: et quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus etc.

5) Tertullian *de orat.* cap. 6: Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita (e) panis ..... Tum quod et corpus ejus in pane censetur: *hoc est corpus meum.* Cyprian *de orat.* pag. 299 sqq.: hunc autem panem dari nobis quotidie

wendung unsres Gebets, der doxologische Schluß, den ihm dieselbe gegeben hat. Zwar scheint es als könne dieser kaum aus der altkatholischen Zeit stammen, denn nicht nur kennt ihn nicht die ganze Reihe der Zeugen von Tertullian bis auf Cyrill, sondern Tertullian und Cyprian nennen die siebente Bitte ausdrücklich die clausula orationis [1]). Dennoch findet sich die Doxologie schon in der

postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus ..... a caelesti pane prohibemur. Quando ergo dicit in aeternum vivere si quis ederit de ejus pane, ut manifestum est eos vivere qui corpus ejus attingunt et eucharistiam jure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore procul remaneat a salute ..... Et ideo panem nostrum, id est Christum, dari nobis quotidie petimus, ut ..... a sanctificatione ejus et corpore non recedamus. Auch wird wohl besonders auf das Gebet des Herrn zu beziehen sein, was Tertullian a. a. O. cap. 27 und 28 sagt: Et est optimum utique institutum omne, quod praeponendo et honorando deo competit, saturatam orationem velut opimam hostiam admovere ...... Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit. Hanc de toto corde devotam ..... agape coronatam cum pompa bonorum operum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam. Ein directes Zeugniß aber möchte uns dafür Cyprian geben, *Epist.* 64: quomodo putat (episcopus lapsus) manum suam transferri posse ad Dei sacrificium, et precem Domini, quae captiva fuerit sacrilegio et crimini?

1) Tertullian *de orat.* cap. 8: Ergo respondet clausula, interpretans, quid sit: ne nos deducas in temptationem. Hoc est enim: sed devehe nos a malo. Cyprian a. a. O. pag. 212: Post ista omnia in consummatione orationis venit clausula, universas petitiones et preces nostras collecta brevitate concludens. In novissimo enim ponimus: *sed libera nos a malo,* comprehendentes adversa cuncta, quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus.

syrischen Uebersetzung des neuen Testaments, und in den Constitt. App. L. III, cap. 18 und L. VII, cap. 24, dort vollständig, hier in abgekürzter Gestalt: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν* [1]).

Nehmen wir alle diese Zeugnisse zusammen, so muß es uns fast zur vollen Gewißheit werden, daß in der ganzen kirchlichen Urzeit das Gebet des Herrn einen integrirenden Bestandtheil der Abendmahlshandlung gebildet hat. Wenn man aber gewöhnlich, und neuerdings auch Rothe (Realencycl. S. 471), mit Berufung auf Augusti (Handb. d. Archäol. II, S. 66—70), diesen Gebrauch aus der Erklärung ableitet, die die alte Kirche der vierten Bitte gegeben, so scheint mir das Umgekehrte das Richtigere zu sein. Man erklärte diese Bitte so, weil das Vater Unser von Alters her beim Abendmahl gebetet wurde. Das führt uns aber auf die wichtigere Frage nach der liturgischen Bedeutung und dem Sinne, in welchem die alte Kirche dies Gebet hier brauchte.

b. Gewöhnlich und allgemein wird uns die Antwort darauf gegeben, daß das Gebet des Herrn einen wesentlichen Bestandtheil des Consecrationsacts im engern Sinne gebildet habe, daß es wenn nicht gar selbst Consecrations-Gebet, d. h. ein sich auf die Weihung der Elemente beziehendes, so doch ein zu ihr gehörendes Gebet gewesen sei. Ich kann, wenn ich die ganze Reihe der Zeugen von Justin bis auf Augustin, und daneben die orientalischen und occidentalischen Liturgien überblicke, nirgends diese Annahme bestätigt finden. Nach den letzteren allen, wenn wir die spätere römische Liturgie ausnehmen [2]),

---

1) Vergl. die Anmerkung von Cotelerius zur ersten Stelle, pag. 287. Anmerk. 88.

2) Dagegen heißt es noch in einem altrömischen Meßbuch (Leonis Opp. 2, 150): sancti spiritus operante virtute sacrificium

wird die Consecration der Elemente durch die verba testamenti und die Epiklese des heiligen Geistes vollzogen. Erst nach Vollendung derselben, supra fractionem oder ante sumtionem, d. h. bei der Zubereitung der schon consecrirten Gaben für die Austheilung, wird das Gebet des Herrn gesprochen. Selbst in der römischen Messe gehört es nicht zum Kanon im engern Sinne, obgleich es sich unmittelbar an ihn anschließt. Auch ließ die alte Kirche das Gebet von der ganzen Gemeinde sprechen (Cyprian: oratio publica et communis), nicht vom Liturgen, der nur mit der siebenten, Alles zusammenfassenden Bitte (clausula) den Schluß machte. Das hätte aber nicht geschehen können, wenn dies Gebet als ein eigentliches Consecrationsgebet angesehen worden wäre; denn die Consecration galt für eine specifische Function des Priesters. Wie würde unser Gebet sonst in der Liturgie der Constitt. App. fehlen können und dürfen! Auch muß ich Pfaff (a. a. O. pag. 362) Recht geben, wenn er sagt, daß dies Gebet sich seiner Natur nach gar nicht zu jenem Weihgebet eigne: nihil enim in oratione ista exstat, quod ad benedictionem symbolorum eucharisticorum perficiendam spectet. Endlich aber ist der Hauptgewährsmann für jene Anschauung kein anderer, als derselbe, welcher sich auch zur Urheberschaft der ihr entsprechenden liturgischen Praxis bekennt, der Papst Gregor der Große[1]).

---

nostrum corpus et sanguis est ipsius sacerdotis. S. Mone a. a. O. pag. 21.

1) Gregorii M. *Epistt.* L. IX, epist. 12 ad Joann. Syrac.: orationem dominicam idcirco mox post precem (i. e. canonem) dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde inconveniens mihi visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem (orationem), quam redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et oratio dominica apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a

Um aber sicher zu erkennen, welche Bedeutung denn das Vater Unser in der eucharistischen Feier der altkatholischen

---

solo sacerdote. — Die Erklärung dieses Zeugnisses hat den römischen Liturgikern viel zu schaffen gemacht. Der Cardinal Bona (*rer. liturg.* L. II, cap. 15. §. 1) greift in seiner Verlegenheit zu dem willkührlichen Auskunftsmittel, das solummodo für interpolirt zu halten; Bellarmin (*de missa* L. II, cap. 19) will sogar, um das Alter des Kanons zu retten, unter dem scholasticus den Apostel Petrus verstanden wissen (s. Pfaff a. a. O. pag. 362 und 365).

Mir scheint der Sinn der vielfach gedeuteten Stelle folgender zu sein. Gegen den Vorwurf der Sicilischen Bischöfe, daß er Gebräuche, die der Kirche zu Constantinopel entlehnt seien, in die römische Liturgie einführe, rechtfertigt sich Gregor, indem er zugiebt: er habe allerdings das Vater Unser näher an den Consecrationsact herangezogen und ihm unmittelbar nach dem Kanon seine Stelle angewiesen (Joannes Diac. de vit. Greg. L. II, cap. 20: orationem dominicam mox post canonem super hostiam censuit recitari). Wenn dieß nun auch in jener Kirche so gehalten werde, so sei er doch nicht ihr gefolgt, sondern habe nur Rechnung tragen wollen der Sitte der Apostel, die sich überhaupt keines andern der formulirten Gebete bei der Segnung bedient haben, als des Vater Unsers. (Das solummodo ist nicht im Gegensatz zum Gebet überhaupt, sondern wie die folgenden Worte deutlich zeigen, im Gegensatz zu den übrigen Gebeten im römischen Meßkanon zu fassen). Auch scheine es ihm unangemessen, einem andern Formular, das nur einen Scholastiker (Lehrer) zum Verfasser habe, den Vorrang einzuräumen, und das Gebet des Herrn bei der Oblation nicht zu brauchen. Daß er sich aber von den Griechen nicht bestimmen lasse, beweise der Umstand, daß bei diesen das Vater Unser vom Volk, in Rom dagegen allein vom Priester gesprochen werde.

So glaube ich, zum Theil übereinstimmend mit Krazer (*de apostol. nec non antiq. eccles. occident. liturgiis.* Aug. Vindel. 1786. §. 24 und 273), und mit Daniel *Cod. lit.* T. I. pag. 42, die Worte Gregors paraphrasiren zu müssen. Bei dieser allein zulässigen Erklärung fallen nicht nur die Schwierigkeiten, die unsre Stelle den Erklärern gemacht hat, hinweg, sondern sie giebt uns auch wichtige Aufschlüsse über die Geschichte des

Kirche hatte, brauchen wir nur darauf zu achten, wie die letztere überhaupt dasselbe betrachtete. Ihr ist aber dies

Vater Unsers und der ihm beigelegten Bedeutung in der Abendmahlsliturgie. In erster Hinsicht würde Gregor nicht läugnen, daß die Apostel auch andere, aber freie Gebete bei der Abendmahlshandlung gesprochen; wohl aber behaupten, daß sie außer dem Vater Unser kein formulirtes Gebet weiter gebraucht haben; und die römischen Vertheidiger der apostolischen Herkunft ihres Meßkanons mögen sehen, wie sie mit dem Papst Gregor sich auseinandersetzen. Deutlicher noch als der letztere spricht sich Walafried Strabo darüber aus: *de exord. et increm. rer. ecclesiast.* (Bibl. max. PP. Lugd. 1677, Tom. XV, pag. 181—199) cap. 22: quod nunc agimus multiplici orationum, lectionum, cantilenarum et consecrationum officio, totum hoc Apostoli et post ipsos proximus (— mi), ut creditur, orationibus et commemoratione passionis dominicae, sicut ipse praecepit, agebant simpliciter. Und später: oratio dominica prius quam caetera in consecratione assumta est. So viel historischen Sinn und historische Treue hat selbst noch das neunte Jahrhundert aufzuweisen!

In der andern Hinsicht ist die Gregorianische Aenderung der Stelle des Vater Unsers in der Liturgie epochemachend für die Auffassung der liturgischen Bedeutung desselben. Wir meinen, daß von ihm besonders die Anschauung hergeleitet werden muß, die dies Gebet als zur Consecration der Elemente gehörig betrachtet. Denn das ist aus seinen Worten klar, daß vor ihm das Vater Unser eine der Distribution zugewandte Stellung inne hatte (Krazer a. a. O. pag. 528: antiquioribus temporibus non statim post canonem, sed post hostiae demum fractionem oratio dominica etiam Romae fuit recitata), und daß er dasselbe von dieser weg und näher zur Consecration hinaufrückte, damit es noch super corpus et sanguinem gesprochen werden könne; daß er es also als Consecrationsgebet betrachtete, und nach dieser irrigen Anschauung auch die apostolische Praxis auffaßte. Dazu hatte ihm aber die liturgische Praxis seiner Kirche, wohl schon seit Leo's Zeiten, durch eine doppelte Abweichung von der altkatholischen Ueberlieferung den Weg gebahnt. Erstens durch die Weglassung der Epiklese des heiligen Geistes, an deren Stelle sie andere, ihre irrige Opferlehre enthaltende Gebete setzte. Zu dieser Veränderung

Gebet das eigentliche Bundesgebet der Gemeinde der Gläubigen (oratio fidelium), der Gebetsausdruck ihres in Christo

---

trug neben der Opfertheorie nicht wenig die Ueberspannung des Priesterbegriffs bei. Denn nun vollzog der Priester kraft seiner Amtsmacht, was die alte Kirche allein von der Kraft des Wortes und des heiligen Geistes erwartete und erbat. Zweitens aber nahm die römische Kirche, dazu gedrängt durch den ersten Schritt, das Vater Unser den Gemeinden und überwies es den Priestern. Mit derselben Nothwendigkeit, kraft welcher die alte Kirche dies Gebet von der Gemeinde sprechen ließ, weil es ihr nicht Consecrationsgebet war, mußte dasselbe sogleich dem Priester zufallen, als es zum Consecrationsgebet gerechnet wurde. Beide Veränderungen verbreiteten sich über den ganzen Occident, nachdem die Gregorianische Meßordnung alle andern Provinzial-Liturgien, die noch den alten Typus bewahrten, verdrängt und sich die Alleinherrschaft erzwungen hatte.

Auf diese Weise büßte das Vater Unser seinen ursprünglichen liturgischen Charakter ein, wurde seiner Bedeutung nach unklar und mußte bald als Consecrationsgebet angesehen werden. Als aber die Reformation die Opfergebete im Meßkanon, ihrer dogmatischen Irrthümer wegen, zu verwerfen sich genöthigt sah, und kein anderes Gebet als das Vater Unser stehen lassen konnte, ohne ihm ein neues, schriftgemäßes Weihgebet an die Seite zu stellen; als ferner ein Theil der lutherischen Agenden dasselbe sogar vor die Einsetzungsworte stellte, während der größere Theil es an der alten Stelle nach denselben stehen ließ, — da ward ihm vollends die Bedeutung eines die Elemente consecrirenden Gebets beigelegt, die es seiner Natur nach nicht haben kann und in der altkirchlichen Praxis auch nicht gehabt hat. Wenn darum unsre Dogmatiker lehren (s. Cotta zu Gerhard's loci, T. X, pag. 268): per orationem dominicam symbola ad sacrum usum destinantur, per verba institutionis vero, accedente usu, corpus et sanguis Christi cum pane et vino uniuntur (s. auch Rudelbach, Sacram.-Worte. Leipzig 1837. S. 67 ff.) — so ist das, soweit es die oratio dominica betrifft, nur als eine Erklärung und Rechtfertigung der unter den oben geschilderten Verhältnissen entstandenen Praxis anzusehen; eigentlich stimmt es aber weder mit der Anschauung der alten Kirche, noch mit dem Wesen und der Bestimmung des Vater Unsers, noch mit den Anforderungen, die an

begründeten neuen Kindesverhältnisses zu Gott und neuen Bruderverhältnisses untereinander. Darum durften nur die getauften Christen dies Gebet sprechen (es war ein Theil der Arcandisciplin), und darum wurde es auch besonders beim Vollzug der beiden sacramentlichen Bundeshandlungen gebraucht, und bei beiden in gleichem Sinne und zu gleichem Zweck.

Bei der Taufe wurde es von den Neophyten gesprochen gleich nachdem sie aus dem heiligen Bade gestiegen. Es war der erste Abbaruf des neugebornen Gottesdienstes, die erste und feierliche Bethätigung seines Kindes- und Bruderverhältnisses [1]). — So wenig es hier Consecrationsgebet zur Weihung des Taufwassers war, sondern Ausdruck der activen, persönlichen Gemeinschaft des Täuflings mit Gott, der Herzenshingabe, der Selbstconsecration an ihn, eben so wenig war es bei der Eucharistie ein sich auf die Weihung der Elemente beziehendes Gebet. Diese war als solche schon vollendet. Das Vater Unser bezieht sich nicht mehr auf die Gaben, sondern auf den Genuß der Gaben, also auf die Empfänger, und ist auch hier Ausdruck des Kindes- und Bruderverhältnisses der Christen, sowohl als Beichtgebet wie überhaupt

ein Weihgebet gestellt werden müssen. Hier ist ein Punct, in welchem die lutherische Abendmahlsliturgie sich von dem Einfluß des Gregorianischen Mißgriffs noch weiter loszumachen, und über ihn hinausgehend in ihrer Weise wieder in die altkatholische Praxis einzulenken hat. Vergl. darüber „die Aphorismen zur Abendmahlsliturgie" (von Höfling) in der Erlanger Zeitschrift Band XVIII, S. 169 ff.

1) Nach den Constit. App. III, 18 soll der eben Getaufte, indem er das Gebet spricht, das Recht seiner Kindschaft vor Gott und seiner Gemeinschaft mit den Gläubigen bezeugen und gleichsam im Namen der Gemeinde, also kraft des allgemeinen Priesterthums der Christen beten: ὁ δὲ βαπτιζόμενος . . . προσευχάμενος, ὡς υἱὸς πατρὶ καὶ λέγων ὡς ἀπὸ κοινοῦ τοῦ τῶν πιστῶν συναθροίσματος οὕτως· πάτερ ἡμῶν κτλ.

als **Vorbereitungsgebet** der Gemeinde zum gesegneten Empfang der geheiligten Gaben [1]). Zugleich eignete sich dieses allumfassende Bitt- und Fürbitte-Gebet zum Abschluß des Gebetsacts überhaupt, und wurde deshalb auch an das Ende desselben gestellt [2]). Wir sehen also: durch das Vater Unser sollen auch beim Abendmahl nicht die Gaben noch geweiht werden, sondern die Empfänger heiligen sich Gotte, und stellen sich ihm dar als seine **Kinder**, die durch seine Gnade in Christo Recht und Macht haben sich um den Tisch seines Hauses zu versammeln. Darum wurde es auch von der ganzen Gemeinde gebetet. Und nun erst, **nachdem die Gaben geheiligt worden sind** durch das von der Anrufung des heiligen Geistes begleitete Stiftungswort des Herrn, und **nachdem die Empfänger sich geheiligt** haben durch das gleichfalls von dem Herrn stammende Gebet, folgte die Spendung und der Empfang der Eucharistie.

Zum Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung führe ich nur noch folgende Zeugnisse an, die freilich alle schon außerhalb unsrer Periode liegen. Zunächst erinnere ich an die unmittelbar an das Vater Unser sich anreihende Prosphonese: sancta sanctis, zu der **Cyrill** in seiner fünften mystagogischen Katechese bemerkt: *ἅγια τὰ προκείμενα, ἐπιφοίτησιν δεξάμενα ἁγίου πνεύματος· ἅγιοι καὶ ὑμεῖς πνεύματος ἁγίου καταξιωθέντες· τὰ ἅγια οὖν τοῖς ἁγίοις κατάλληλα . . . . . ἡμεῖς δὲ καὶ ἅγιοι, ἀλλ' οὐ φύσει,*

---

1) Man vergl. die Erklärungen der Kirchenväter zur fünften Bitte, die Stellen aus **Augustinus** und **Optatus** von Mileve, die **Augusti** Denkwürd. B. V, S. 105 und 127 mitgetheilt hat, und endlich die einleitenden und ausleitenden Gebete, von denen in den Liturgien das Vater Unser umgeben ist.

2) **Augustinus** Epist. ad Paulin. 59 (bei **Augusti** a. a. O. S. 125): quam **totam** petitionem fere omnis ecclesia Dominica oratione **concludit**.

ἀλλὰ μετοχῇ, καὶ ἀσκήσει, καὶ εὐχῇ. Ferner sagt Augustin, *sermo* 227 *in die Paschae* (Opp. Antverp. 1700. Tom. V, pag. 678): deinde post sanctificationem sacrificii Dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum, quod demonstratum est, ubi impositum est primum illud, sacrificium Dei et nos, id est signum rei quod sumus: ecce ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis. Und eben so Walafried Strabo a. a. O.: quae oratio dominica .... in expletione ejusdem sacratissimae actionis digne ponitur, ut per hanc purificati, qui communicaturi sunt, quae sancte confecta sunt, digne ad salutem veram percipiant [1])

---

1) Schon zweimal in diesem Abschnitt hat Herr Dr. Bunsen mit seinen gewagten, historischen und kritischen Behauptungen unsren Widerspruch herausgefordert. Dieselbe Gegend seiner Schrift (S. 179—182) nöthigt uns aber zu weiterem Widerspruch gegen seine aprioristischen, in historischen Behauptungen auftretenden Constructionen. Er sagt: es ist wichtig, dreierlei zu zeigen, was bis jetzt keineswegs vollständig anerkannt und noch weniger erwiesen ist. Erstlich, daß unser jetziges vollständiges Vater Unser sich aus dem Gebrauch bei der Abendmahlshandlung entwickelt hat. Zweitens, daß sich aus diesem liturgisch fortgebildeten Vater Unser der Keim der kirchlichen Weihgebete bereits am Ende des ersten Jahrhunderts entwickelt hat. Drittens, daß die stehenden Weihgebete des vierten und fünften Jahrhunderts und die ganze Gebetshandlung von der Oblation bis zur Austheilung des Abendmahls entstanden sind aus der Verbindung des kirchlichen Vater Unsers und des ursprünglichen freien Gebets der jüdischen Danksagung mit den historisch angeführten Einsetzungsworten. — Von diesen drei Entwicklungen ist nur das erweisbar und schon erwiesen, was der dritte Punct enthält, daß nämlich die jüdische Passah-Danksagung, die Einsetzungsworte und das Vater Unser die drei historischen Grundlagen und Ausgangspuncte der Abendmahlsliturgie bilden. Die beiden ersten Behauptungen dagegen widersprechen theils der dritten, theils entbehren sie der genügenden historischen Unterlage und sind auch

c. Wie den ganzen Gebetsact ein liturgischer Eingang (praefatio) einleitete, so bildete auch ein zusammenfassender und zur Distribution überleitender Ausgang seinen Schluß.

von Herrn Dr. Bunsen nicht bewiesen worden. Mit der ersten haben wir uns schon oben auseinandergesetzt. Mit ihr fällt schon zum Theil die zweite: daß sich aus dem Vater Unser der Keim der Weihgebete entwickelt habe. Dies ist zuvörderst nur halbwahr; denn nur von den Gebeten, die sich auf die Empfänger beziehen, überhaupt von dem allgemeinen Fürbittengebet kann gesagt werden, daß es zum Theil das Vater Unser zu seiner Wurzel habe. Von den andern aber, den Gaben, ihre Darbringung und Segnung geltenden Gebeten steht es fest, daß das hergebrachte Dankgebet und die Einsetzungsworte, verbunden mit einem freien Gebet, ihre Basis bilden.

Freilich führt Herr Dr. Bunsen (S. 181) aus, wie die vermeintlichen drei Theile des liturgisch ausgebildeten Vater Unsers genau den drei Erfordernissen der gesammten Gebetshandlung entsprechen: dem Bittgebet die Bitten, dem Dankgebet die Doxologie, dem Zustimmen der Gemeinde das Amen. Wir brauchen über das fundamentum divisionis dieser Dreitheilung nicht zu rechten. Dagegen verweisen wir auf die beiden Thatsachen, die deutlich zeigen, wie mit solchen subjectiven Constructionen in historischen Fragen nichts gewonnen, sondern nur Verwirrung angerichtet wird. Erstens wurde in der alten Kirche, so weit die Zeugnisse reichen, das Vater Unser von der Gemeinde gesprochen (davon nimmt Herr Dr. Bunsen auf der ganzen Seite 181 nicht nur keine Notiz, sondern äußert sich vielmehr durchgängig so, als ob die spätere römische Praxis die allgemeine der alten Kirche gewesen wäre). Damit fällt der aufgestellte dritte Theil des liturgisch ausgebildeten Vater Unsers. Zweitens aber ist nicht zu erweisen, daß die Doxologie allgemein in der altkatholischen Kirche gebraucht worden ist. Tertullian, Cyprian, Origenes und Cyrill wissen von ihr nichts. Damit fällt auch der zweite jener Theile von selbst weg. — Wenn sich Herr Dr. Bunsen endlich auf die bekannte Variante zur zweiten Bitte beruft (ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς), so beweist auch diese nichts für die Entwicklung des Weihgebets aus dem Vater Unser, da sie sich nicht auf die Gaben, sondern abermals auf die Empfänger bezieht. Sie ist wahrscheinlich ein Rest von den Umschreibungen und Erweiterungen, die man diesem

Dieser wurde eröffnet mit der Formel: τα ἅγια τοῖς ἁγίοις, die sich an jenes für die Geheimdisciplin so oft von den Vätern angeführte Wort Matth. 7, 6 anlehnt. Die ältesten Spuren derselben finden sich bei Tertullian und Origenes. Der erstere, indem er zu zeigen sucht, wie der Besuch der heidnischen Schauspiele unvereinbar sei mit dem Beruf des Christen, spielt augenscheinlich auf diesen Theil des Gottesdienstes an, wenn er unter Anderem sagt (*de spectac.* cap. 25): quale est enim .... ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere? ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere, nisi deo et Christo? Mit Recht bemerkt Neander (Antignost. S. 32), daß nach dem ganzen Charakter der Stelle das sanctus nicht von dem Leibe des Herrn beim Abendmahl [1]), sondern von einer liturgischen Formel zu verstehen sei. Nur ist nicht an das ἅγιος κύριος zu denken, das selbst ein Antwortshymnus der Gemeinde war,

---

Gebet frei hinzuzufügen pflegte, und die sich auch in den späteren Liturgien als formulirte Erklärungen finden. Was aber ihren Inhalt anlangt, so legt auch Cyrill in seiner Katechese bei dieser Bitte allen Nachdruck auf das gereinigte und geheiligte Herz. Zum Schluß fügt Herr Dr. Bunsen (S. 182) hinzu: „was diese Lesart sagt, ist auch der Grundgedanke des kirchlichen Weihegebets, wie es schon Irenäus darstellt: die Bitte, daß der heilige Geist herabkomme auf uns, welches die älteste Form ist, oder auf uns und auf Brot und Wein, welches später gebräuchlich wird." Aber auch das muß wieder im Interesse der Geschichte bestritten werden. Denn weder stellt es Irenäus so dar, noch wissen wir etwas von der ältesten Form. Das Aelteste, was wir darüber wissen, ist, wie wir oben S. 291 ff. gezeigt, daß zu Justin's und Irenäus Zeiten der heilige Geist auf die Gaben herabgerufen wurde, damit er Brod und Wein zu Trägern des Leibes und Blutes Christi werden lasse, und daß damit ein Gebet für die Empfänger um gesegneten Genuß zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben verbunden war.

1) Siehe die Anmerk. von Rigaltius bei Oehler I, pag. 57.

sondern an jenes *ἅγια ἁγίοις*, auf welches nach den Constitt. App. VIII, 13 die Gemeinde eine Antwort gab, zu der jene Anspielung vollständig paßt: *εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, εἷς Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς, εὐλογητὸς εἰς αἰῶνας· ἀμήν.* Ebenso schwebt wohl auch dem Origenes (*homil.* 13, 5 in Levit.), bei der Erklärung der Worte sancta enim sanctorum sunt (Levit. 24, 8. 9), jener Ausruf vor, dessen mystagogischen Sinn er zugleich angiebt indem er sagt: ***Locus*** ergo ***sanctus*** anima est pura. In quo loco edere nobis mandatur cibum verbi Dei. Neque enim convenit, ut sancta verba anima non sancta suscipiat ...... Unde simili modo tibi lex ista proponitur, ut cum acceperis panem mysticum in loco mundo manduces eum, h. e., ne in anima contaminata et peccatis polluta dominici corporis sacramenta percipias. Und gleich darnach § 6: non quilibet verbi hujus potest audire mysterium ..... ***Vobis enim datum est***, inquit, ***nosse mysteria regni Dei***, illis autem i. e. qui non merentur, qui non sunt tales, ut mereantur, nec capaces esse possunt ad intelligentiam secretorum, illis non potest dari ille sacerdotalis panis, qui est secretus et mysticus sermo.

An diese Antiphone schloß sich ein Hymnus. Daß bei dem Gottesdienst an dieser Stelle Hymnen angestimmt wurden, wissen wir schon aus Justin und Tertullian. So wird auch in der freilich späteren ***Epitome*** der Clementinen cap. 153 und 154 (bei Coteler. I, pag. 795 ff.) das Weihgebet *τῶν ἱερῶν ὕμνων εὐχή*, und die versammelte Gemeinde *τὸ τῶν ᾀδόντων πλῆθος* genannt, weil sie einmüthig einen Hymnus anstimmte. Die Liturgie der Constitt. App. läßt hier die große Doxologie eintreten, die aus zwei biblischen Bestandtheilen zusammengesetzt ist: aus dem hymnus angelicus (Luc. 2, 14) und dem *Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* (Pſ. 118, 25. 26; Matth. 21, 9). Daß der Gebrauch dieses

Gesangs bei dem christlichen Gottesdienst ein uralter ist [1]), dafür verweise ich auf das früher (S. 279) Bemerkte. Dort ist auch schon angedeutet worden, wie sehr dieser Hymnus seinem Inhalt nach geeignet war, sowohl den Charakter des ganzen, Himmel und Erde umspannenden Gebetsacts, als auch die Stimmung der Gemeinde schließlich auszudrücken, die ihrem bei ihr Einzug haltenden Herrn entgegenging, um sich mit ihm aufs innigste persönlich zu vereinigen.

C. Die Communion.

a. Wir haben schon oben Veranlassung gehabt hervorzuheben, daß jetzt noch die Oblation und die Communion ein unzertrennliches Ganzes bildeten. Trotz der Wendung, die es mit der ersteren zu nehmen beginnt, kam es noch Niemandem in den Sinn, eine Betheiligung an dem Abendmahlsopfer ohne Theilnahme an dem Abendmahlsgenuß für möglich und statthaft zu halten. Die ganze versammelte, darbringende, mitbetende, lobsingende Gemeinde der Gläubigen [2]) empfing auch die geheiligten Gaben vom Tische

1) *Apolog.* cap. 39 spricht auch Tertullian von Gesängen de scripturis sanctis.

2) Nur die Gläubigen, die fideles. Wer nicht im Frieden mit der Kirche war, wer zu den lapsis gehörte, für den durfte nicht dargebracht werden, der empfing auch nicht das Abendmahl, er war extra communionem, so lange als er nicht durch die Buße wieder in die Gemeinschaft aufgenommen ward. Nur in periculo mortis wurde den reuigen Gefallenen die öffentliche Bußleistung erlassen und die Communion ertheilt. Cyprian *Epist.* 54: statueramus ut qui lapsi fuissent, ... agerent diu poenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent. Siehe auch *Epist.* 12. 13. 14. 31 (pag. 45) und 52 (pag. 69). So erzählt auch Dionysius von Alexandria in seinem Schreiben an Fabius von Antiochien (bei Eusebius h. e. VI, 44), daß dem sterbenden Serapion, einem lapsus, die Eucharistie zu-

des Herrn[1]). Von dieser kirchlichen Anschauung und Praxis aus glaubten ja auch jene Asketen, deren Tertullian (*de orat.* cap. 19 s. oben S. 423) erwähnt, sich von dem ganzen eucharistischen Gottesdienst fern halten zu müssen, um nicht durch die Theilnahme an der Opferung auch zur Theilnahme an der Communion und dadurch zur Unterbrechung ihres Fastengelübdes genöthigt zu sein. Aber der Rath den unser Kirchenvater Jenen unter Mißbilligung ihres Verfahrens ertheilt[2]) war selbst nicht geeignet den Grundsatz, aus dem er

---

geschickt worden sei: *ἐντολῆς δὲ ὑπ' ἐμοῦ δεδομένης, τοὺς ἀπαλλαττομένους τοῦ βίου, εἰ δέοιντο καὶ μάλιστα, εἰ καὶ πρότερον ἱκετεύσαντες τύχοιεν, ἀφίεσθαι, ἵν' εὔελπιδες ἀπαλλάττωνται, — βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν τῷ παιδαρίῳ (ὁ πρεσβύτερος) κτλ.* — Auch Kindern wurde die Communion ertheilt. S. Cyprian *de laps.* pag. 189. Constitt. App. VIII, 13.

1) Herr Dr. Bunsen bedauert a. a. O. S. 182 und 330, daß die alte Kirche das Gemeindeopfer, als Selbstopferung, nicht auch getrennt von der Abendmahlsfeier dargebracht habe, und behauptet, daß jene Opferung unabhängig war und ist von der Communion. So weit letzteres wahr ist, geschah auch jenes, wie z. B. bei jedem Gebete. Hier aber handelt es sich um das sacramentale Gemeindeopfer. Dies hätte die alte Kirche von der Communion nur trennen können, wenn sie schon etwas von dem modernen subjectivistischen Opferbegriff gewußt hätte, den ihr Herr Dr. Bunsen ohne Grund zuschreibt. Ihr begründete, entwickelte und richtete sich alle Hingabe nur an der Gabe Gottes. Sie opferte auf Grund der Verheißung und Stiftung; darum ist Empfangen ihres Opferns höchstes und letztes Ziel; und darum würde sie die Zumuthung jener Trennung entschieden und mit Recht abgelehnt haben. Auch zeigt die Geschichte, wie erst der falsche Opferbegriff die Trennung von Oblation und Communion theils zur Folge hatte, theils an ihr groß wuchs. 1 Sam. 15, 22; Psalm 51, 18; Jes. 1, 11; Micha. 6, 6. 7.

2) *De orat.* cap. 19: Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. Sie sollten also den Leib des Herrn zwar empfangen, aber nicht sogleich genießen, sondern aufbewahren, bis die Zeit ihres

hervorging aufrecht zu erhalten. Denn er bedrohte die Integrität der Abendmahlshandlung, indem er eine eigenmächtige Trennung sowohl von Brod und Wein, als auch momentan — von Oblation und Communion begünstigte. Wie das Martyrium in seiner Weise (s. oben S. 423), so fing also auch die Askese in der ihrigen an, einen bedenklichen Einfluß auf den Abendmahls-Gottesdienst auszuüben. Statt sich von der Anordnung des Herrn bestimmen zu lassen, wurde sie vielmehr, sei es anfangs auch noch sporadisch, maaßgebend für den Vollzug derselben. Denn asketische Rücksichten waren es, die jene nichthäretischen Hydroparastaten, gegen welche Cyprian schrieb (s. oben S. 405), bewogen, sich allein des Wassers statt des Mischweins zu bedienen. Und dieselben Rücksichten die somit zuerst einen einseitigen Genuß des Brodes zur Folge haben, die sind es auch, die gleichzeitig dem Gedanken an die Möglichkeit eines communionslosen Abendmahls-Gottesdienstes überhaupt zur Veranlassung dienen.

b. Doch jener Mittelweg, den Tertullian den Fastenden empfiehlt, war keineswegs ein willkührlicher Vorschlag von seiner Seite. Er schloß sich vielmehr dabei an einen, wohl zuerst in der afrikanischen Kirche aufgekommenen Gebrauch, an, dem zufolge man einen Theil des geweihten und genossenen Brodes aufzubewahren und nach Hause zu nehmen pflegte, um hier täglich in der Frühe und noch vor jeder andern Speise davon zu genießen. So sagt er zu der christlichen Frau, die einen Heiden zum Manne genommen, *ad uxor.* II, cap. 5: non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur? Dasselbe bezeugt Cyprian *de lapsis*, pag. 189: et cum quaedam arcam suam, in qua Domini sanctum fuit, manibus indignis ten-

Fastens abgelaufen war. Unter officium ist das Fastengelübde zu verstehen, nicht „der zweite Theil der Messe" (!), wie Mone a. a. O. S. 83 Anmerk. 2 den Ausdruck erklärt.

tasset aperire, igne inde surgente deterrita est, ne auderet attingere [1]). — Es ist unbegründet, wenn römische Schriftsteller (wie Baluzius in seinen Noten zum Cyprian pag. 540; Lüft a. a. O. B. 2. S. 517) diese Sitte daher leiten wollen, daß es in jenen unruhigen Zeiten der Verfolgung nicht möglich und gerathen war, das geweihte Brod in den gottesdienstlichen Versammlungsorten selbst aufzubewahren [2]). Denn es handelt sich hier noch ganz und gar nicht um eine Aufbewahrung desselben für den Zweck der Ausstellung und Anbetung, sondern lediglich um die Ermöglichung eines täglichen Abendmahlsgenußes in jenen bedrängten Zeiten, die den Christen keine Sicherheit zum täglichen Zusammenkommen boten. Auch trug die Fastendisciplin, wie wir gesehen, das Ihrige dazu bei. Indem aber dennoch das Bedürfniß täglicher Communionen fortbestand, und diese nach der geistlichen Deutung der vierten Bitte des Vater Unsers sogar für nothwendig gehalten wurde; indem man andrerseits die Abendmahlsfeier als einen Gemeindeact ansah, und darum den Gedanken an eine von dem Gemeinde-Gottesdienste getrennte Privatcommunion nicht aufkommen ließ [3]), — so wählte man den Ausweg, etwas von

---

1) Auch in der zwar nicht von Cyprian verfaßten, aber doch einer sehr frühen Zeit angehörenden Schrift (s. Rettberg, Cyprian S. 281) *de spectaculis* (pag. 341 der Werke Cyprian's) heißt es: qui festinans ad spectaculum, dimissus e dominico et adhuc gerens secum ut assolet eucharistiam etc.

2) Muratori (*Anecd.* Tom. III, pag. 39) beruft sich gradezu auf diese Sitte für das Aufbewahren der Hostie, wie für die communio sub una.

3) Wenn Cyprian *Epist.* 4 von presbyteris redet, qui in carcere apud confessores offerunt, so wurde in diesem Fall allerdings im Gefängniß consecrirt (Neander K. G. I, 2. S. 390 Anmerk. 2), nicht aber im Sinne einer Privatconsecration. Denn der ganze Zusammenhang des Briefs zeigt, daß hier Gottesdienste mit den versammelten Gemeindegliedern gehalten wurden. Es ist von fratribus die Rede, qui cupidi sunt ad conveniendum et visitandum confessores.

dem in der Gemeinde-Communion gesegneten Brode mit nach Hause zu nehmen, und davon täglich, gleichsam als Fortsetzung der Gemeindefeier und als Ersatz der vollständigen Communion, im Kreise der Familie zu genießen.

So anerkennenswerth das Bedürfniß ist, das die alte Kirche zu dieser Einrichtung bewog, und so unverfänglich sich diese auch in ihrem ersten Entstehen ausnehmen mochte, sie war dennoch ein eigenmächtiger Eingriff in die Stiftung und Ordnung des Herrn. Ja auch sie zeigt deutlich, wie genau es die Kirche zu nehmen, und wie streng sie sich zu überwachen hat, daß sie nicht rechts oder links von dem ihr im Worte Gottes gewiesenen Wege abweiche. Denn jene Sitte, die auf einer beginnenden Veräußerlichung des Abendmahls beruht, indem sie die dem Ganzen der heiligen Handlung für die Empfänger gegebene Verheißung auf die geweihten Elemente in ihrer Isolirung, als an ihnen haftend, überträgt, mußte Veranlassung zu vielfachen abergläubischen Mißbräuchen werden, die man auch wirklich mit dem geweihten Brode zu treiben anfing, und die die Kirche schon im vierten Jahrhundert nöthigten, gegen die Sitte Verbote zu erlassen [1]. Aber obgleich der Gebrauch selbst sich verlor, so brach er doch die Bahn nicht nur für die missa praesanctificatorum, die sich besonders im Orient festsetzte, für die Communion-Feier mit vorher consecrirten Elementen (λειτουργία προηγιασμένων) [2]), sondern auch für die communio sub una im Occident und auch für die Aufbewahrung und Ausstellung der Hostie, die allerdings viel später aber doch mit theilweiser Berufung auf jene Sitte, hier in Gebrauch kam [3]).

---

1) S. Augusti Denkw. B. VIII, S. 411 und 498.

2) S. Augusti a. a. O. S. 164 ff., 232 ff., 398 ff., und besonders Leo Allatius, de consens. eccl. orient. et occid. perp. Colon. 1548 p. 1531 sqq.

3) Nicht zu verwechseln mit dem in Rede stehenden Gebrauch sind

c. Was endlich die **Distribution** selbst anlangt und die Art ihres Vollzugs, so haben wir darüber nur Weniges zu bemerken. Die Gemeinde sang **Psalmen**[1]), während der **Bischof**[2]) oder **Presbyter** das gebrochene Brod[3]) reichte,

die sogenannten **Eulogien**. Nach 1 Cor. 10, 16 heißen zunächst die dargebrachten und geheiligten Gaben überhaupt εὐλογίαι. Daher die von dem Abendmahlstisch übrig gebliebenen Oblationen, die unter die Kleriker vertheilt wurden, Constitt. App. VIII, 31 αἱ περισσεύουσαι ἐν τοῖς μυστικοῖς εὐλογίαι genannt werden. Der Zusatz ἐν τοῖς μυστικοῖς zeigt deutlich, daß die schon consecrirten Gaben gemeint sind, und daß die Bemerkung von **Cotelerius** (a. a. O. pag. 412 Anmerk. 95) nicht richtig ist: intellige quidquid panis et vini oblatum fuerit a populo, nec fuerit a sacerdote consecratum. — Später, seit dem sechsten Jahrhundert, kommt der Gebrauch der **nichtsacramentlichen Eulogien** auf, d. h. des zwar dargebrachten und im Allgemeinen gesegneten Brodes, von dem aber nur ein Theil zur Consecration verwandt, das Uebrige unter die Nichtcommunicanten vertheilt und von diesen zu Hause gegessen wurde; nicht im Sinne einer etwaigen, fortgesetzten, privaten Abendmahlsfeier (wie im dritten Jahrhundert), sondern als gesegnetes, alle übrige Nahrung repräsentirendes und mitsegnendes Brod. In dieser Sitte erscheint also das Abendmahl als von seiner ursprünglichen allgemeinen eucharistischen Basis vollständig getrennt; und die letztere hat neben ihm eine selbständige Stellung gewonnen. Vergl. **Bingham** B. VI, pag. 377 ff; **Augusti** a. a. O. B. VIII, S. 31 und 225.

1) **Tertullian** *de jejun.* cap. 13 am Ende: Vide, quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum (Ps. 133)! Hoc tu psallere non facile nosti, nisi quo tempore cum compluribus coenas. Die Constitt. App. VIII, 13 bezeichnen den 34. Psalm. Ebenso **Cyrill** in seiner fünften mystagogischen Katechese, wo er namentlich den neunten Vers heraushebt.

2) **Tertullian** *de cor.* cap. 3: eucharistiae sacramentum .... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.

3) **Clemens** *Strom.* I, 1. pag. 318: τινὲς τὴν εὐχαριστίαν διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσιν. **Eusebius** h. e. VI, 43: ποιήσας γὰρ τὰς προσφορὰς καὶ διανέμων ἑκάστῳ τὸ μέρος κτλ.

und die Diakonen nur den mit Wasser gemischten Wein [1]). Und zwar empfingen die Genießenden die Elemente mit der Hand, wobei ängstlich darüber gewacht wurde, daß nicht etwas von den dargereichten heiligen Gaben auf die Erde falle [2]). Eine lange Reihe von Aussagen aus dem dritten Jahrhundert bezeugt uns jene Sitte des in die Hände Gebens. So straft Tertullian *de idolol.* cap. 7 die Christen, die heidnische Götterbilder verfertigten: ab idolis in ecclesiam venire, ... eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt. Und Cyprian schreibt *Epist.* 56 (pag. 93): armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, ut eucharistiae memor, quae Domini corpus accepit, ipsum complectatur, postmodum a Domino sumptura praemium coelestium coronarum. Vergl. auch *de lapsis* pag. 188 und 189. Dasselbe bestätigen uns endlich auch Cornelius von Rom und Dionysius von Alexandria bei Eusebius h. e. VI, 43 und VII, 9 [3]). Und zwar wurden die Elemente mit beiden Händen in Empfang genommen; wahrscheinlich in der Weise, wie sie uns Cyrill in der obengenannten Katechese beschreibt, indem man für den Empfang

---

1) Cyprian *Epist.* 63 und *de lapsis* pag. 189: ubi vero solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit.

2) Tertullian *de cor.* cap. 3: calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Und selbst Origenes erinnert *homil.* 13, 3 in Exod.: Nostis, qui divinis mysteriis interesse consuetis, quomodo quum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat.

3) An der letzteren Stelle wird dieser Act also beschrieben: εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα, καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ Ἀμὴν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα, καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα .... οὐκ ἂν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι.

des Brodes die rechte Hand in die gehöhlte Linke legte um so zu verhüten, daß etwas davon verloren gehe. — Eine Porrectionsformel ist uns auch aus dieser Zeit noch nicht überliefert. Sie war gewiß keine andere, als jene einfache, nicht Christi Wort abermals referirende, sondern den Glauben der Kirche an sein Wort, wie es sich hier gebührte, bekennende Formel, die wir in den Constitt. App. VIII, 13 finden: *σῶμα Χριστοῦ: αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.* Dagegen bezeugen uns wiederholt jene Stellen bei Eusebius, was wir schon von Justin her wissen, daß die Communicanten bei dem Empfang der heiligen Gaben ihr mitbekennendes und bestätigendes Amen sprachen.

Ueber den Schluß der Handlung erfahren wir nichts Näheres. Es versteht sich aber von selbst, daß er aus einer Danksagung und segnenden Entlassung der Gemeinde bestanden haben wird. Bemerkenswerth möchte nur noch für die wahrscheinlich schon in dieser Epoche aufgekommenen Bezeichnung „missa“ sein, daß Tertullian den Ausdruck dimittere plebem für den Schluß des Gottesdienstes gebraucht [1]).

Schlußresultat.

Das wesentliche Ergebniß unsrer Untersuchung über den altkatholischen Gemeinde-Gottesdienst in seinem zweiten Jahrhundert ist, bei der Art und Weise wie wir dieselbe glaubten führen zu müssen, in wenigen Sätzen ausgesprochen. Derselbe zeigt einerseits noch eine große Verwandtschaft und Uebereinstimmung mit dem von Justin beschriebenen Gottesdienst,

1) *De anima* cap. 9: post transacta sollemnia, dimissa plebe etc. Ebenso Pseudo-Cyprian *de spectac.* pag. 341: dimissus e dominico.

der in ihm zu seiner reifen Ausgestaltung gelangt ist. Andrerseits aber birgt er schon, theils bewußt, theils unbewußt, neue und fremdartige Elemente in sich, die über den ursprünglichen Altkatholicismus hinausgreifen und den späteren Cultus präformiren, in welchem erst sie ihre consequente, dogmatische und liturgische Durchführung finden. Wir sehen ihn somit in einem Uebergangsstadium begriffen, und schon deshalb konnte es uns, abgesehen von der Natur unsrer Quellen, nicht gelingen, seine Gestalt in allen einzelnen Zügen vollständig und mit Sicherheit zu zeichnen. Denn eben in solchen Zeiten ist die Praxis Schwankungen unterworfen, indem neue Anschauungen die alten zu verdrängen beginnen, ohne selbst schon zu jener Klarheit durchgedrungen zu sein, die im Stande ist, sich in neuen präcisen Formen eine entsprechende Gestalt zu geben.

Die Hauptveränderung aber, die jetzt der Gottesdienst, bei Bewahrung seiner herkömmlichen Anordnung erleidet, findet ihren Ausdruck in der Arcan-Disciplin, d. h. in jener eigenthümlich begründeten und gestalteten Scheidung desselben in die missa catechumenorum und fidelium, die zwar nach Analogie der herrschenden Mysterien und in Veranlassung sowohl der Verfolgungen, als auch des neu entstandnen officiellen Katechumenats eingeführt wird, deren eigentliches Motiv jedoch allein in der gesetzlichen Wendung zu suchen ist, die es nun sichtlich mit dem Katholicismus nimmt, und die auch nach allen Hauptseiten hin im Cultus zu Tage tritt.

Das zeigt sich zuvörderst in dem Verhältniß des Cultus zum täglichen Leben der Christen. Die uranfängliche, unmittelbare Verschmelzung beider Gebiete mußte nothwendig und schon früh einer bewußten Unterscheidung derselben Raum geben, ohne daß man dabei ihren innigen Zusammenhang aus dem Auge verlor. Nun aber beginnt sie in jene dualistische Scheidung und Gegenüberstellung Beider umzuschlagen, die das Merkzeichen des gesetzlichen Geistes ist.

In Folge dessen muß zwischen Sittlichkeit und Heiligkeit in unevangelischer Weise geschieden und eine mehr formale, ergistische Frömmigkeit angebahnt werden. Das zeigt sich auch jetzt schon darin, daß man die specifisch christliche Lebenserweisung in die Sphäre einer abstracten und asketischen Heiligkeit und Heiligung verlegt. Von jenem allgemein=menschlichen Beruf des Christen, kraft dessen er alles von Gott Geschaffene und Geordnete heiligen soll und gebrauchen darf mit Dank und Gebet, löst man seine nothwendige, die Welt und sich selbst verläugnende Aufgabe ab, und legt nicht nur einen einseitigen Nachdruck auf die letztere, sondern sieht in ihr allein schon das eigentliche und vollkommene Lebensideal des Christen, das wahre, Gott wohlgefällige, ja vor ihm verdienstliche Opfer; wie namentlich die herrschende Anschauung von der Askese (Fasten) und dem Martyrium beweist.

Im nächsten Zusammenhange damit steht die Veränderung, die nun die Idee des christlichen Opferthums und Priesterthums und das Verhältniß beider zu einander erleidet. Den Werthgehalt des ersteren bemißt man besonders nach seiner Verbindung mit der Askese und dem Martyrium, die beide wiederum dasselbe mit einem bis dahin ihm fremden, meritorischen Charakter bekleiden. Hinsichtlich des Anderen aber offenbart sich der Einfluß jenes gesetzlich=dualistischen Princips in der specifischen Scheidung zwischen der Gemeinde und dem Priesterthum, ferner zwischen dem Gemeindeopfer und dem Priesteropfer, endlich auch zwischen dem Priester und dem Opfer überhaupt. Das Eine hängt mit dem Anderen nothwendig zusammen.

Auf solche Weise ist auch die Uebertragung der bezeichnenden alttestamentlich=gesetzlichen Dreitheilung auf das Gebiet des christlich=kirchlichen Lebens, in persönlicher und sachlicher Beziehung, vollständig vorbereitet und angelegt. Wie die Kirche sich stufenweise in Katechumenen, Gläubige und Priester

aufbaut, so stellt sich auch ihr Leben, abgegrenzt von dem Alltagsleben, als der untersten Stufe, sowohl in dem sonderlich-christlichen d. h. asketischen Thun und Opfern der Laien dar, als auch in dem amtspriesterlichen Fungiren des Klerus.

Was speciell den Cultus anlangt, so hat der erste Theil desselben verhältnißmäßig noch wenig unter diesem Umschwung zu leiden. Das didaktische Element des Gottesdienstes wird nach Gebühr gewürdigt und sorgfältig gepflegt. Dennoch hat es bei jener scharf gesonderten Zweitheilung eine mehr vorbereitende, außerhalb des Cultus der Gläubigen liegende Bedeutung erhalten. Und welchen Einfluß die Märtyrerverehrung schon auf die Lection und die Predigt ausübte, haben wir oben nachgewiesen.

Ungleich bedeutender und verhängnißreicher ist dagegen die Einwirkung der Geheimpraxis mit ihren neuen Grundsätzen auf den Abendmahls-Cultus. Es kann auch nach der Natur desselben nicht anders sein. Denn in ihm schauen wir einer kirchlichen Gemeinschaft gleichsam in ihr aufgedecktes Angesicht. Er ist die ausdrucksvollste und empfindlichste Seite des kirchlichen Lebens, in welcher die innersten Gedanken und leisesten Veränderungen derselben sogleich offenbar und lesbar werden. Das sehen wir auch an dem Gottesdienst jener Zeit. Je nachdem wir die Abendmahlshandlung als Sacrament oder als Opfer ins Auge fassen, in beiden Beziehungen können wir in ihr keimartige Ansätze zu einer von dem überkommenen normalen Typus abweichenden Entwicklung beobachten.

Mit Recht hält die Kirche auch dieser Periode, wenn wir die dürftigen alexandrinischen Vorstellungen ausnehmen, die ganze Fülle des objectiven Mysteriums im Sacrament fest, und bekennt unumwunden die wirkliche und wirksame Gegenwart des gottmenschlichen Christus in demselben. Aber eben so unleugbar ist es auch, daß man schon jetzt in Gefahr

steht hintanzusetzen, daß die Verheißung nicht den Elementen, sondern nur den Empfängern gegeben ist, indem man auf die mystische Vereinigung in den Elementen an sich und abgesehen von ihrer Nießung in mehr äußerlicher Weise einen Nachdruck zu legen beginnt, der zu einer superstitiösen Anschauung und Behandlung des Sacraments den Weg ebnet, und bei dem die ursprüngliche ἀγαλλίασις und ἀφελότης καρδίας (Actor. 2, 46) einer furchtvollen und gesetzlichen Stellung zu denselben weichen muß [1]). Die unmittelbare Folge davon ist die allmählige Hervorhebung, größere Ausdehnung, feierlichere Ausstattung des Oblations- und Consecrationsacts; wozu von der andern Seite die Priesteridee, die Askese und die Oblation für die Verstorbenen das Ihrige mitbeitragen. Namentlich greifen die beiden letzteren tief in die Abendmahlspraxis ein. Denn obgleich man auch jetzt noch die Communion als den nothwendigen Schlußpunct des eucharistischen Cultus ansah, so werden doch die genannten Oblationen und die Fastenaskese die erste Veranlassung zu dem Gedanken an die Möglichkeit einer Trennung sowohl der Elemente von einander, als auch überhaupt der sacramentlichen Nießung von der Darbringung und Weihung der Gaben.

Auf solche Weise werden die beiden Grundsätze der eucharistischen Handlung mindestens erschüttert: daß der Herr sein Stiftungswort nicht der Elemente sondern der Menschen wegen gesprochen, und daß die Kirche nach seinem Befehl nicht um der Consecration, sondern um der Communion willen handelt. Auch liegt es auf der Hand, wie dadurch die spätere Isolirung der Consecration und weiter die magische Fixirung des Moments der vermeintlichen Wandlung vorbereitet werden mußte.

---

1) Man vergleiche nur die warnenden Erzählungen Cyprians, *de lapsis* pag. 189 (s. auch oben S. 442), von Solchen, die das Heilige mit unwürdigen Händen zu berühren gewagt haben.

Ebenso wird auch das Opfer hauptsächlich noch als eine symbolische und eucharistische Selbsthingabe der Gemeinde in ihren Gaben und Gebeten gefaßt. Aber einerseits entfernt sich schon die Gemeinde-Oblation von ihrer ursprünglichen, das gesammte Alltagsleben der Christen repräsentirenden und heiligenden Bedeutung, und sucht bei dieser Loslösung ihren objectiven Halt- und Strebepunct nicht allein mehr in der Sacramentsgnade des Herrn, sondern zunächst in dem priesterlichen sacrificare, an welches sie ihre Priesterrechte dahingiebt. Andrerseits wird schon eine specifische Unterscheidung zwischen jener oblatio und diesem sacrificium geltend gemacht, indem man als Gegenstand des letzteren nicht nur das Gedächtniß des Leidens, d. h. den Glauben an dasselbe, sondern das Leiden selbst, ja sogar das Blut Christi zu bezeichnen nicht ansteht, und so auf dem Wege ist, mit gänzlicher Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses und der wahren Bedeutung des Sacraments, gleichwie des christlichen Opfers, die Gabe des Herrn selbst in ein Opfer des Priesters umzusetzen.

Theils diese in den höchsten Cultusact sich einschleichende gänzliche Verkehrung des Opferbegriffs, theils jenes Zurücktreten der Gemeinde und Vortreten des Klerus, bahnt endlich auch den Abfall von jener wahren und tiefen, dem Christenthum allein eignen, apostolischen Idee des Gottesdienstes an, nach welcher Priester und Opfer zusammenfallen, wie objectiv und heilsbegründend in Christo, so subjectiv, das Heil ergreifend und bethätigend, in den gläubigen Christen (s. oben S. 137). Beide müssen nun wieder auseinanderfallen; der Priester ist ein anderer, und das Opfer, das er darbringt, ein anderes.

Eine solche innerlichst scheidende und zersetzende, die Wahrheit und die Gemeinsamkeit des christlichen Cultus tief verletzende Wirkung übt das gesetzliche Princip nach allen Seiten auf denselben aus!

Ueberblicken wir schließlich die Entwicklungsgeschichte des altchristlichen Abendmahlscultus, so sind die Hauptphasen derselben folgende.

Uranfänglich verbunden mit den alltäglichen, gemeinsamen Mahlzeiten der Christen, als feierlicher, das Gedächtniß und Vermächtniß des Herrn vollziehender Abschluß derselben und als neutestamentliche, geistliche Erfüllung der Opfermahlzeiten, tritt er aus dieser ersten häuslichen und familienartigen Existenzweise heraus, nachdem die tiefere Einwurzelung und weitere Verbreitung des Christenthums die Bildung und Gestaltung von Gemeinden, und die Sonderung des täglichen berufsmäßigen Lebens von dem gottesdienstlichen nothwendig mit sich führte. In Folge dessen wird auch geschieden zwischen häuslichen Mahlzeiten und besonderen gottesdienstlichen, den Agapen, zu denen Jeder nach Vermögen seine Gaben beisteuerte, und an denen alle Abendmahlsgenossen ohne Unterschied Theil nahmen.

Mit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts erfährt der Gottesdienst eine bleibende formelle Umgestaltung bei Bewahrung seines ursprünglichen Charakters. Die Abendmahlshandlung, getrennt von den Agapen, wird mit dem früheren selbständigen und öffentlichen homiletischen Gottesdienst zu einem in sich verbundenen, aber nach außen durchaus geschlossenen Ganzen vereinigt, dessen Mittelpunct nun Wort und Sacrament sind. An die frühere Verbindung erinnern nur noch die Gemeinde-Oblationen, die auch ihren Ursprung nicht verläugnen, indem sie als Repräsentanten der wesentlichen Nahrungsmittel angesehen werden. In dieser Form macht sich also auch jetzt noch das Bewußtsein geltend, daß das Abendmahl eine alle Mahlzeiten der Christen repräsentirende und heiligende Mahlzeit ist, welche sich aber von ihnen allen schon dadurch unterscheidet, daß sie eine Handlung der Gemeinde, ein einzigartiges, weil eigenthümlich motivirtes

Gemeindeopfer von Gaben und Gebeten ist, in welchem die gläubige Herzenshingabe der Gemeinde an Gott in Christo sich ihren Ausdruck giebt; und mehr noch dadurch, daß sie ein Sacrament des Herrn ist, der hier allen Genießenden seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken giebt. Der Empfang dieser heiligen Gabe bildet darum auch den Schwerpunct der ganzen Handlung.

Hinsichtlich der Vollzugsform des eucharistischen Gottesdienstes ist, als auf das Wesentlichste, auf die Thatsache hinzuweisen, daß ihr von Anfang an drei historische Bestandtheile zu Grunde liegen: die Tisch-Eulogie, die der israelitische Hausvater bei der Passahfeier sprach, das Stiftungswort des Herrn, und das Vater Unser. Die erstere hat die christliche Gemeinde nach dem Vorgang des Herrn sich angeeignet und neutestamentlich modificirt. Das andere hat sie unmittelbar vom Herrn für diese Handlung empfangen und mit ihrem freien Gebet umschlossen; es bildet dasselbe das Hauptelement des ganzen Gebetsactes. Das letztere hat sie selbst als das Bittgebet κατ' ἐξοχὴν der heiligen Handlung hinzugefügt. Aus diesen drei Grundlagen hat sich die Abendmahlsliturgie frei und reich mit den entsprechenden drei Theilen ihres Gebetsdienstes entwickelt: dem allgemeinen Lobgebet, dem Dank- und Weihegebet, dem Bitt- und Fürbittengebet [1]). Die besonderen Opfergebete dagegen haben in diesen Grundlagen keinen Anknüpfungspunct, sondern stammen aus einem veränderten und erst später aufgekommenen Opferbegriff.

Eine neue Umgestaltung formeller Art geht mit dem inzwischen liturgisch weiter ausgebildeten Gottesdienst gegen

1) Bemerkenswerth ist es, daß die genuin-lutherische Abendmahlsliturgie bei ihrem sonst fragmentarischen Charakter grade diese drei geschichtlichen Grundlagen, und mit ihnen die Quellpuncte treu bewahrt hat, von denen aus ihr jederzeit die Möglichkeit zu ihrer Weiterbildung und Vervollständigung gegeben ist.

Ende desselben Jahrhunderts vor sich, indem die beiden Haupttheile, aus denen er zusammengesetzt ist, im mystagogischen Interesse durch eine strenge Scheidelinie voneinander abgegrenzt werden. Das dieser Art von Zweitheilung zu Grunde liegende, in der Vergesetzlichung des christlichen Geistes gegebene Motiv hat aber auch jene bedeutenden materiellen Veränderungen des Abendmahlscultus zur Folge, die wir so eben summarisch zusammengestellt haben. Ueberhaupt leitet die allen jenen Erscheinungen gemeinsame, gesetzlich-dualistische Anschauungsweise einen neuen und abnormen Entwicklungsproceß ein, dessen reife Frucht der spätere römische Priester- und Opfer-Cultus ist, der zwar mit einigem Recht Cyprian als seinen Begründer ansehen kann, aber keinen Anspruch auf Uebereinstimmung mit dem apostolischen und urkatholischen Gottesdienst erheben darf; auch nicht dadurch, daß er seine Zuflucht zu dem beliebten argumentum a silentio nimmt. Denn nicht nur haben wir im Verlauf unserer Untersuchung gesehen, wie keiner der Zeugen von der Apostelgeschichte an bis Tertullian von einem solchen Cultus etwas weiß, sondern wir haben auch erkannt, wie dieselben uns einen ganz andern, von entgegengesetzten Grundsätzen und Anschauungen getragenen Gottesdienst als den genuin christlichen schildern; ja wir haben endlich den deutlichen Spuren der anfangenden Verbildung selbst nachgehen und die Puncte aufweisen können, an denen die Entwicklung, unter dem durchgreifenden Einfluß eines neu eintretenden Princips, von dem graden Wege abzulenken begonnen hat.

Doch alle jene Keime einer Neugestaltung — und das will bei unsrer Darstellung wohl beachtet sein — alle die Keime, in denen der Cultus dem apostolischen und urkatholischen Boden zu entwachsen beginnt, treten im dritten Jahrhundert nur noch sporadisch, namentlich in den Schriften Cyprian's hervor, und auch in ihnen theils noch mehr absichtslos, theils mehr

als vereinzelte und private Anschauung. Weit entfernt schon in ihren Consequenzen durchschaut oder gar durchgeführt zu sein, sind sie selbst in ihren Anfängen noch keineswegs alle und durchweg in das kirchliche Bewußtsein aufgenommen, geschweige denn ins Cultusleben schon allgemein übergegangen. Das beweisen uns auch die älteren Bestandtheile der apostolischen Constitutionen, aus denen wir in dem folgenden letzten Abschnitt unsrer Untersuchung die liturgische Praxis jener Zeit noch darzustellen haben.

Sechster Abschnitt.

Die apostolischen Constitutionen.

Einleitendes.

Jedem, der die altkatholische Kirche sich vergegenwärtigt, drängt sich sofort auf der einen Seite die Uebereinstimmung im Großen und Ganzen auf, die sich durch alle Formen ihres Lebens, gleichmäßig im Orient wie im Occident, hindurchzieht. Diese Erscheinung, die sich uns im Verlauf unsrer Untersuchung hinsichtlich des Cultus herausgestellt hat, begegnet uns nicht minder auf dem Gebiet der Verfassung und der Zucht. Dieselbe ist aber schlechthin unerklärbar, oder sie weist uns auf das Ende des apostolischen Zeitalters zurück, in dem sich gewisse Grundformen und Ordnungen für alle Zweige des kirchlichen Lebens unter den Augen, mit Zustimmung, und zum Theil nach Anweisung der Apostel in den Hauptgemeinden fixirt haben müssen, deren treue Ueberlieferung, sorgfältige Beobachtung und bedächtige Weiterbildung allein jene Uebereinstimmung ermöglicht haben kann. So bethätigte und erhielt sich der christliche Einheitsgeist in gewissen Einheitsformen, von denen man wußte oder annehmen konnte, daß sie noch in der Zeit der apostolischen Kirchenregierung aufgekommen waren, und die man darum als apostolische Ueberlieferung allgemein und übereinstimmend werth hielt und beobachtete. Ohne eine solche Hinterlassenschaft, die getragen von der Einsicht und

dem Ansehen der Urkirche, Cultus und Verfassung, Sitte und Zucht der Gemeinden regelte, hätte die altkatholische Kirche bei dem Uebergang von der außerordentlichen Leitung in die natürliche Entwicklung, die sie durchzumachen hatte, sich kaum erhalten, gewiß aber sich nicht so gestalten können, wie es geschehen. Auch ist sattsam bekannt, welches Gewicht die Väter jener Zeit von Clemens Romanus an auf die apostolischen Ordnungen und Verordnungen legen, und wie sie sich auf die traditio apostolica, die διατάξεις τῶν ἀποστόλων, als auf etwas Allbekanntes und allgemein Gültiges berufen.

Dieser Thatsache steht aber eine andere, nicht minder gewisse und höchst beachtenswerthe Erscheinung gegenüber. Neben dieser disciplinarischen Tradition weiß sich die altkatholische Kirche im Besitz einer dogmatischen, kraft welcher sie nicht bloß einstimmig die gnostischen Häresien verwarf, sondern auch positiv mit großer Sicherheit und ausnahmsloser Uebereinstimmung die Sammlung des Urkanons der neutestamentlichen Schriften veranstaltete. Keineswegs aber stoßen wir, wie schon Thiersch darauf mit Recht aufmerksam gemacht hat, auf denselben Grad von Uebereinstimmung in der das kirchliche Leben regelnden Tradition. Nicht nur finden sich in den Hauptgemeinden neben der Einheit in den Grundzügen mancherlei Eigenthümlichkeiten untergeordneterer Art, die man anfänglich in Freiheit nebeneinander bestehen und von denen man sich das Bewußtsein der Einheit nicht erschüttern ließ; sondern grade disciplinarische Gegenstände sind es, die Veranlassung zu den ersten innerkirchlichen Streitigkeiten geben. Während der dogmatische Kanon, die apostolische Lehrüberlieferung, fest und unangefochten dasteht, sehen wir wie auf dem Gebiete des Cultus, der Verfassung, der Zucht gewisse Fragen: über die Osterfeier, über das Verhältniß der Episkopen zu den Presbyteren, über die Taufe der Häretiker, über eine mildere oder strengere Bußzucht, Anlaß zu Kämpfen und weiter greifenden Spaltungen werden.

Diese Erscheinung verdient unsre volle Aufmerksamkeit, besonders nach zwei Seiten hin. Denn sie weist erstens auf einen wesentlichen Unterschied hin, der ursprünglich zwischen der dogmatischen und der disciplinarischen *παράδοσις* bestanden haben muß; und sie liefert uns zweitens einen klaren Beweis für die anfängliche Mannichfaltigkeit und Freiheit, aber auch Unvollständigkeit der letzteren, die im weitern Verlauf nothwendig Unsicherheit und Streit zur Folge haben mußte, sobald man ihr Wesen zu verkennen und ihren Werth zu überschätzen, d. h. sie dem dogmatischen Kanon gleichzustellen anfing. Mit andern Worten: die Geschichte der altkatholischen Kirche bestätigt uns somit, was wir schon oben in der Einleitung auf Grund der Schriften des neuen Testaments behauptet haben, daß die Apostel der Kirche keine rituellen und disciplinarischen Vorschriften mit kanonischer Autorität hinterlassen haben, und daß deshalb auch von einer authentischen schriftlichen Aufzeichnung derartiger Verordnungen nicht die Rede sein kann. Erst als die Kirche zu vergesetzlichen und aus der richtigen Stellung zu den überkommenen Formen ihres Lebens zu weichen begann, mußte man sich nach bezüglichen apostolischen Gesetzen umsehen, und vindicirte den vorgefundenen Einrichtungen und Gebräuchen, mochten sie nun aus der Urzeit der Kirche stammen oder nicht, apostolische Autorität.

Wenn darum die ältesten Väter solcher Verordnungen gedenken, wenn namentlich Irenäus ausdrücklich von *δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι* redet, so haben wir dabei nicht an officielle und bindende, gleichsam deuterokanonische Bestimmungen der Apostel zu denken, wie auch Rothe (Anfänge d. christl. K. S. 362 ff.) anzunehmen scheint, wenn ich ihn recht verstehe; sondern an solche Vorschriften, die — weil sie Sache der Freiheit und großentheils nur von localer und temporaler Bedeutung waren — sich in den kanonischen Schriften nicht finden, die aber dennoch aus der apostolischen Zeit her

dadirten und darum von der Kirche als apostolisch anerkannt und beobachtet waren. Ursprünglich durch den Thatbestand selbst und nur mündlich überliefert, wurden sie später und nachdem die Kirche sich genöthigt sah, neue Einrichtungen zu den früheren hinzuzufügen oder die letzteren zu modificiren, für den privaten Gebrauch schriftlich aufgezeichnet. Es bildeten sich so verschiedene Sammlungen von apostolischen Verordnungen [1]), die uns zwar dafür, was ihre Ueberschrift aussagt, gar keine Gewähr leisten, weil sie unkritisch Altes und Neues in sich vereinigen, die aber dem praktischen Theologen dennoch von unschätzbarem Werth sind, weil sie uns ein ziemlich vollständiges Bild von der Lebensgestalt der altkatholischen Kirche, besonders in dem zweiten Stadium ihrer Entwicklung entwerfen.

Unter diesen Sammlungen nehmen die bedeutendste und für unsren Zweck wichtigste Stelle ein die acht Bücher der griechischen Constitutiones Apostolorum (*διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων*). Das Alter, den Ursprung, die kritische Beschaffenheit derselben zu untersuchen, liegt nicht im Bereich der Aufgabe unsrer Schrift. Mit Verweisung auf die gründlichen Forschungen und überzeugenden Nachweisungen von von Drey [2]) und Bickell, halten auch wir dafür, daß die sechs ersten Bücher dieses Werks, wenn auch nicht frei von späteren Interpolationen, uns das Leben des Altkatholicismus schildern, wie es in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts geartet und gestaltet war. Insofern schließen sie sich ihrem Alter nach an die Quellen unmittelbar an, aus denen wir bisher geschöpft

---

1) Bickell, Gesch. d. Kirchenrechts. Bd. 1. Gießen 1843. S. 52 ff. und die Beilagen S. 107 ff.

2) Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832. Vergl. zum Theil auch Bunsen a. a. O. I, 418 ff.

haben. Und in der That stimmt auch das Lebensbild, das ihre Vorschriften uns entwerfen, durchaus mit demjenigen überein, welches wir aus den Vätern jener Zeit uns zu bilden im Stande sind. Namentlich gilt dies auch vom Cultus. Die liturgischen Vorschriften, die im zweiten Buche cap. 54—61 und besonders cap. 57 ausgesprochen werden, die Gestalt des Gottesdienstes, die sie uns zeichnen, die Anfänge liturgischer Formulare, die wir hier finden, Alles schließt sich auf das engste daran an, was wir bisher aus Justin und Irenäus, weiter aus Tertullian und Cyprian kennen gelernt haben [1]). Doch bedarf das noch einer nähern Begründung und Bestimmung.

Dasjenige, wodurch die liturgischen Verordnungen des zweiten Buchs der Constitutionen sich als dem dritten Jahrhundert angehörig ausweisen, ist theils die in ihnen deutlich ausgesprochene Geheimdisciplin und die darauf basirte Zweitheilung des Gottesdienstes, theils die Thatsache, daß sie uns zwar die leitenden liturgischen Anschauungen und Grundsätze des Altkatholicismus, wie sie sich von Justin bis Cyprian, namentlich auch hinsichtlich des Martyriums und der Askese entwickelt haben, in ihrer vollen praktischen Ausbildung darstellen, jedoch nur insofern, als diese schon in das allgemeine Bewußtsein der Kirche aufgenommen und Gemeingut derselben geworden sind. Darum findet sich in ihnen noch keine Spur von jenen bedenklichen Abwei-

1) Im Gegensatz zu Krabbe, der das Verdienst hat, in unsrer Zeit die Constitutionen zuerst wieder einer kritischen Prüfung unterzogen und die späteren Untersuchungen angeregt zu haben, der aber unser Capitel für eine spätere Interpolation erklärt (Ursprung u. Inh. d. apost. Constit. Hamburg 1829. S. 140), wird dasselbe einstimmig in die oben bezeichnete Zeit verlegt von v. Drey a. a. O. S. 59 ff.; Rothe de primord. cult. christ. pag. 29; Ritschl a. a. O. S. 598; Bunsen a. a. O. S. 458.

chungen, die wir namentlich bei Cyprian zu beobachten Gelegenheit gehabt haben, und in denen der spätere, specifische Priester= und Opfer=Cultus sich, wenn auch noch unbewußt, ankündigt. Daraus aber erkennen wir abermals, wie grade in denjenigen Momenten Cyprianischer Anschauung, auf welche die römische Kirche ein so großes Gewicht zu legen sich beeilt, nicht schon das allgemeine kirchliche Bewußtsein selbst des Altkatholicismus seines Jahrhunderts repräsentirt ist. Diesen letztern, und zwar in dem neuen Stadium, in welches er kurz vor dem Beginn dieses Jahrhunderts eingetreten, stellen uns vielmehr, was seinen Gottesdienst anlangt, die betreffenden Abschnitte der Constitutionen in seiner allgemein gültigen und zugleich in seiner gereiften, formell und rituell ausgebildeten Gestalt vor Augen [1]).

Eben so gewiß ist es aber auch, daß der Cultus, so wie sie ihn uns schildern, erst in der letztern Hälfte dieses Jahrhunderts gefeiert werden konnte. Die erste, verfolgungsreiche Hälfte gestattete den Christen weder solche gottesdienstliche Gebäude aufzuführen, wie cap. 57 unsres Buchs vorgeschrieben werden, noch ihrem Cultus eine dem entsprechende feierliche und formelle Einrichtung zu geben. Wie aber jene nachjustinische Friedenszeit auch für die Entwicklung des Cultus von Bedeutung war (s. oben S. 316 ff.), so konnte sich auch die Kirche in den ruhigen Zeiten zwischen der Valerianischen und Diocletianischen Verfolgung (260—303) zu einem blühenderen äußern Zustande erheben, also auch mehr Aufmerksamkeit und Sorgfalt auf die äußere Ausstattung ihres Gottesdienstes verwenden. Eusebius bestätigt uns dies ausdrücklich [2]), erwähnt

---

1) Dasselbe gilt auch von den auf die Verfassung, die Sitte und die Zucht sich beziehenden Vorschriften, wie schon v. Drey nachgewiesen hat.

2) Schon h. e. VI, 36; besonders aber VIII, 1. §. 1: Ὅσης μὲν

aber auch der Verweltlichung, die sich gleichzeitig im Leben der Christen zu zeigen anfing [1]).

Der Gottesdienst also, den das zweite Buch der Constitutionen uns in der Form von apostolischen Anordnungen schildert, ist **der altkatholische in seiner verhältnißmäßig noch reineren, obgleich jüngsten und am meisten ausgebildeten Gestalt.** Dasselbe giebt uns cap. 57 ein ziemlich vollständiges Schema der Liturgie, und ist auch in dieser Hinsicht geeignet unsre bisherige Untersuchung in erwünschter Weise zu ergänzen und ihr einen das Ganze abrundenden Schluß zu geben.

Ohne mich an die Reihenfolge der Capitel zu binden, theile ich im folgenden Abschnitt den Text der bezüglichen Stellen in einer sachlich geordneten Uebersicht vollständig mit, indem ich ihn, wo nöthig, mit den erforderlichen Bemerkungen begleite.

I. Der gottesdienstliche Raum.

Nachdem auch noch die altkatholischen Christen ursprünglich in Privathäusern ihre gottesdienstlichen Versammlungen ge-

---

καὶ ὁποίας πρὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς διωγμοῦ (unter **Diocletian**) *δόξης ὁμοῦ καὶ παῤῥησίας, ὁ διὰ Χριστοῦ τῷ βίῳ κατηγγελμένος τῆς εἰς τὸν τῶν ὅλων θεὸν εὐσεβείας λόγος, παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις ἠξίωτο, μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς ἐπαξίως διηγήσασθαι.* Und §. 2: *πῶς δ' ἄν τις διαγράψειε τὰς μυριάνδρους ἐκείνας ἐπισυναγωγὰς, καὶ τὰ πλήθη τῶν κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀθροισμάτων, τάς τε ἐπισήμους ἐν τοῖς προσευκτερίοις συνδρομάς; ὧν δὴ ἕνεκα μηδαμῶς ἔτι τοῖς παλαιοῖς οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι, εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας.*

1) Ebendaselbst §. 3. Auch unser Buch der Constitutionen findet es nöthig, die Christen vor weltförmigem Leben zu warnen und zum fleißigen Besuch des Gottesdienstes zu ermahnen. S. cap. 59. 60. 61. u. A.

halten [1]), waren schon zu Tertullians Zeit besondere Gebäude für diesen Zweck bestimmt, die er (*de idolol.* cap. 7) ecclesia, domus dei nennt, und die wohl noch einfach eingerichtet waren [2]). Die Constitutionen haben dagegen schon größere und wohleingerichtete Gebäude vor Augen [3]), und geben (II, 57. pag. 261) für die Anlage derselben Vorschriften, die dem jerusalemischen Tempel entlehnt, dem Bedürfnisse des christlichen Gottesdienstes angemessen, und der Gliederung der Gemeinde in Kleriker, Gläubige und Katechumenen entsprechend sind.

Καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος, ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολὴν, ὅστις ἔοικε νηΐ. Κείσθω δὲ μέσος ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος· παρ' ἑκάτερα δὲ αὐτοῦ καθεζέσθω τὸ πρεσβυτέριον, καὶ οἱ διάκονοι παριστάσθωσαν εὐσταλεῖς τοῦ πλείονος ἐσθῆτος· ἐοίκασι γὰρ ναύταις καὶ τοιχάρχοις. Προνοίᾳ δὲ τούτων εἰς τὸ ἕτερον μέρος οἱ λαϊκοὶ καθεζέσθωσαν μετὰ πάσης ἡσυχίας καὶ εὐτα-

---

1) Noch Celsus (bei Origenes *c. Cels.* VIII, 17) wirft den Christen vor, daß sie *βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεὼς ἱδρῦσθαι φεύγειν.*

2) Auch das Toleranz-Edict des Gallienus (Eusebius h. e. VII, 13) redet von *τόποις τῶν θρησκευσίμων.* Wenn dagegen Origenes a. a. O. VII, cap. 13—20 es zugesteht und rechtfertigt, daß die Christen keine Tempel hätten, so meint er damit nur heidnische, im Sinne und für den Zweck des heidnischen Gottesdienstes, aufgeführte Tempel. *Φεύγομεν* sagt er pag. 758, *τὰ φαντασίᾳ εὐσεβείας ἀσεβεῖς ποιοῦντα.* Ebenso III, cap. 34. Auch die Constitt. VI, 23 verwerfen die *τοπικὴ λατρεία* und stellen VIII, 34 den Grundsatz auf: *οὐχ ὁ τόπος γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἁγιάζει, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος τὸν τόπον.*

3) Damit stimmt auch überein, was wir so eben von Eusebius h. e. VIII, 1. §. 2 gehört haben.

ξίας· καὶ αἱ γυναῖκες κεχωρισμένως καὶ αὐταὶ καϑεζέσϑωσαν, σιωπὴν ἄγουσαι (s. L. III, cap. 6). Μέσος δ' ὁ ἀναγνώστης ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἑστώς.

Es war also das Gebäude ein nach Osten gerichtetes, einem Schiffe ähnliches Längenviereck, das am östlichen Theile zu beiden Seiten Zellen hatte, die zur Aufbewahrung der übrig gebliebenen Oblationen (L. VIII, cap. 13) und der Geräthe dienten. Der innere Raum ist so vertheilt, daß der oberste Theil, in dessen Mitte der Bischof saß, für den Klerus bestimmt ist, der mittlere für die nach den Geschlechtern geschiedene Gemeinde. Mitten unter ihr befand sich der erhöhte Platz für den Vorleser und Vorsänger [1]). Der untere Theil nahm wohl die Katechumenen und Poenitenten auf, von denen später die Rede ist. So spiegelt der Raum die hierarchische Ordnung jener Zeit wieder, und erweist sich zugleich als für einen Gottesdienst bestimmt, in dem das Element des Wortes seine selbständige Geltung noch ungeschmälert behalten hat.

Auch hinsichtlich der Vertheilung und Besetzung der Plätze in dem für die Gemeinde bestimmten Raum werden genaue Vorschriften gegeben, deren Durchführung und Aufrechterhaltung den Diakonen und den Thürstehern obliegt. Letztere bewachen die Eingänge der Männer, Diakonissen die der Frauen, während ein Diakon darauf achtet, daß jeder den ihm zukommenden Platz einnehme. Im Ganzen herrscht die Ordnung, daß die älteren Leute die vorderen Sitze inne haben, die jüngeren die hinteren, wenn Raum genug ist, sonst müssen sie stehen. Die Kinder stehen bei den Vätern oder Müttern. Unter den Frauen, die in verheirathete und unverheirathete geschieden sind, sind die ersten Plätze den asketischen Jungfrauen (s. L. IV, cap. 14), den Wittwen (s. L. III, cap. 1—8), und den Alten eingeräumt [2]).

1) Ψάλται, ᾠδοὶ oder ψαλτῳδοί, die häufig genannt werden; z. B. L. III, cap. 11.

2) Cap. 57, pag. 263: Στηκέτωσαν δὲ οἱ μὲν πυλωροὶ εἰς τὰς

Auch den ankommenden Fremden aus andern Gemeinden (ἀπὸ παροικίας ἀδελφὸς ἢ ἀδελφή), die an dem Gottesdienst Theil nehmen wollen, weist der Diakonus mit Beobachtung derselben Ordnung ihren Platz an, nachdem er sich davon überzeugt, daß sie gläubige, nichthäretische Christen sind. Jeder soll dabei nach seinem Stande geehrt und empfangen werden: der Diakon von den Diakonen, der Presbyter von den Presbyteren. Einen Bischof soll der Bischof empfangen und ihn zum Predigen oder auch zum Darbringen der Eucharistie auffordern [1]);

εἰσόδους τῶν ἀνδρῶν, φυλάσσοντες αὐτάς, αἱ δὲ διάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν, δίκην ναυστολόγων. Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ὁ αὐτὸς παρηκολούθει λόγος καὶ τύπος, καὶ ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ· εἰ δέ τις εὑρεθῇ παρὰ τόπον καθεζόμενος, ἐπιπληττέσθω ὑπὸ τοῦ διακόνου ὡς πρωρεὺς, καὶ εἰς τὸν καθήκοντα αὐτῷ τόπον μεταγέσθω. Οὐ μόνον γὰρ νηΐ, ἀλλὰ καὶ μάνδρᾳ ὁμοιοῦται ἡ ἐκκλησία. Ὡς γὰρ οἱ ποιμένες ἕκαστον τῶν ἀλόγων, αἰγῶν φημὶ καὶ προβάτων, κατὰ συγγένειαν καὶ ἡλικίαν ἱστῶσι καὶ ἕκαστον αὐτῶν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συντρέχει· οὕτω καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οἱ μὲν νεώτεροι ἰδίᾳ καθεζέσθωσαν, ἐὰν ᾖ τόπος, εἰ δὲ μή, στηκέτωσαν ὀρθοί· οἱ δὲ τῇ ἡλικίᾳ ἤδη προβεβηκότες καθεζέσθωσαν ἐν τάξει. Τὰ δὲ παιδία ἑστῶτα προσλαμβανέσθωσαν αὐτῶν οἱ πατέρες καὶ μητέρες· αἱ δὲ νεώτεραι πάλιν ἰδίᾳ, ἐὰν ᾖ τόπος, εἰ δὲ μή, ὄπισθεν τῶν γυναικῶν ἱστάσθωσαν· αἱ δὲ ἤδη γεγαμηκυῖαι καὶ τεκναρχοῦσαι ἰδίᾳ ἱστάσθωσαν· αἱ παρθένοι δὲ καὶ αἱ χῆραι καὶ πρεσβύτιδες πρῶται πασῶν στηκέτωσαν ἢ καθεζέσθωσαν. Ἔστω δὲ τῶν τόπων προνοῶν ὁ διάκονος, ἵν' ἕκαστος τῶν εἰσερχομένων εἰς τὸν ἴδιον τόπον ὁρμᾷ, καὶ μὴ παρὰ τὸ ἐντόπιον καθέζηται.

1) Als Ausdruck bestehender, gegenseitig anerkannter Kirchengemeinschaft. Die Sitte ist eine alte, schon zu Polykarps Zeiten geübte, wie uns Irenäus in seinem Brief an Victor von Rom bezeugt, bei Eusebius h. e. V, cap. 24. §. 6: καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων, ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ' ἐντροπὴν δηλονότι, καὶ μετ' εἰρήνης ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν.

falls dieser es ablehnt, soll er ihn jedenfalls nöthigen, den Segen über die Gemeinde zu sprechen (s. L. II, cap. 58).

Außerdem pflegten die Christen sich auch auf den Begräbnißplätzen (Katakomben) der Märtyrer und Verstorbenen zu versammeln, und zwar nicht blos zur Schriftbetrachtung und zum Gebet, sondern auch zur Feier des Abendmahls. Denn also wird L. VI, cap. 30 verordnet: ἀπαρατηρήτως δὲ συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις [1]), τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι, καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων, καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν κυρίῳ κεκοιμημένων· καὶ τὸν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν, καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις .... Οἱ γὰρ Θεῷ πεπιστευκότες, ἐὰν καὶ κοιμηθῶσιν, οὐκ εἰσὶν νεκροί.

II. Arten und Zeiten des Gottesdienstes.

Indem L. II, cap. 59 dem Bischof vorgeschrieben wird, daß und wie er nachdrücklichst die Gemeinde zum fleißigen Besuch der Versammlungen ermahnen soll [2]), werden Haupt- und Neben-Gottesdienste deutlich unterschieden.

Diese letzteren waren Bet-Versammlungen, tägliche

---

1) Eusebius h. e. IX, cap. 2: ἡ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις σύνοδος.

2) Wie sehr solche Ermahnungen schon Noth thaten, zeigen uns die Homilien des Origenes, z. B. in Genes. *homil.* X, 1: At non est ei (ecclesiae) tristitia et gemitus, cum vos non convenitis ad audiendum Dei verbum et vix festis diebus ad ecclesiam proceditis, et hoc non tam desiderio verbi, quam studio sollemnitatis? und §. 3: Dicite mihi vos, qui tantummodo festis diebus ad ecclesiam convenitis, caeteri dies non sunt festi? non sunt dies Domini? Judaeorum est, dies certos et pares observare sollemnes.

Morgen- und Abend-Andachten, die in gemeinsamen Gesängen und Gebeten bestanden. Am Morgen wurde unter anderen regelmäßig und in treffender Auswahl Psalm 62 (63), am Abend Psalm 140 (141) gesungen. Der Lectionen, die hier gewiß nicht fehlten, geschieht zwar keiner ausdrücklichen Erwähnung, doch wird auf den θεῖος λόγος angespielt.

Διδάσκων δὲ, heißt es, ὦ ἐπίσκοπε, κέλευε καὶ παραίνει τῷ λαῷ, εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐνδελεχίζειν, ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ἑκάστης ἡμέρας, καὶ μὴ ἀπολείπεσθαι το σύνολον, ἀλλὰ συνέρχεσθαι διηνεκῶς, καὶ μήτε τὴν ἐκκλησίαν κολοβοῦν ἑαυτὸν ὑφαιροῦντα, καὶ παρὰ μέλος ποιεῖν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ . . . .

Χριστὸν κεφαλὴν ἔχοντες, κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν αὐτοῦ συνόντα καὶ κοινωνοῦντα ἡμῖν, μὴ ἀμελεῖτε ἑαυτῶν μηδὲ ἀποστερεῖτε τὸν σωτῆρα τῶν οἰκείων μελῶν, μηδὲ διαιρεῖτε τὸ σῶμα αὐτοῦ, μηδὲ σκορπίζετε τὰ μέλη αὐτοῦ, μηδὲ προκρίνετε τοῦ θείου λόγου τὰς βιωτικὰς χρείας· ἀλλ' ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας, ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ', ἑσπέρας δὲ τὸν ρμ'.[1])

Besonders aber soll den Gläubigen eingeschärft werden, daß sie die Versammlungen, die am Sonnabend[2]) und am

1) Ebenso L. II, cap. 36: καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας μὴ ἀπολίπου; ὀρθρίζων εἰς αὐτὴν πρὸ παντὸς ἔργου, καὶ πάλιν ἑσπέρας εἰς αὐτὴν ἀπάντα, εὐχαριστῶν θεῷ ὑπὲρ ὧν σοι τὴν ζωὴν κεχάρισται.

2) In Uebereinstimmung mit der besonders in der orientalischen Kirche gangbaren Praxis untersagen die Constitutionen das Fasten auch am Sabbath. So L. II, cap. 36: Γίγνωσκε δημιουργίαν θεοῦ διάφορον, ἀρχὴν λαβοῦσαν διὰ Χριστοῦ, καὶ σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν, σαββατισμὸν μελέτης νόμων,

Sonntag statt finden, nicht versäumen. An dem letztgenannten Tage, an welchem Gott die Welt erschaffen und Christus von den Todten auferstanden, beten die Christen, zum Gedächtniß der nach drei Tagen erfolgten Auferstehung des Herrn, dreimal, und zwar stehend, d. h. sie kommen dreimal zusammen, nämlich: außer zur Morgen- und Abend-Andacht, noch zu dem Hauptgottesdienste, in welchem die Propheten gelesen werden, das Evangelium gepredigt, das Opfer dargebracht, und die heilige Speise gereicht wird.

Μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ, τῇ κυριακῇ, σπουδαιοτέρως ἀπαντᾶτε, αἶνον ἀναπέμποντες τῷ Θεῷ τῷ ποιήσαντι τὰ ὅλα δια Ἰησοῦ, καὶ αὐτὸν εἰς ἡμᾶς ἐξαποστείλαντι, καὶ συγχωρήσαντι παθεῖν, καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσαντι. Ἐπεὶ τί ἀπολογήσεται τῷ Θεῷ ὁ μὴ συνερχόμενος ἐν τῇδε τῃ ἡμέρᾳ ἀκούειν τοῦ σωτηρίου περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγου; ἐν ᾗ καὶ τρὶς εὐχὰς ἑστῶτες ἐπιτελοῦμεν, μνήμης χάριν τοῦ διὰ τριῶν ἀναστάντος ἡμερῶν· ἐν ᾗ προφητῶν ἀνάγνωσις, και εὐαγγελίου κηρυκία, καὶ θυσίας ἀναφορὰ, καὶ τροφῆς ἱερᾶς δωρεά[1]).

οὐ χειρῶν ἐργίαν. Ferner L. V, cap. 20. pag. 3 7: *πᾶν μὲν τοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνὸς, καὶ πᾶσαν κυριακὴν, ἐπιτελοῦντες συνόδους, εὐφραίνεσθε.* (S. auch VII, cap. 23 und VIII, cap. 33). Die altkatholische Kirche hatte die Wahl, sich entweder im antignostischen Interesse gegen oder im antijüdischen für das Sabbathfasten zu entscheiden. Daß man im Occident schon früh und nicht selten den letzteren Weg einschlug, haben wir oben S. 321 schon kennen gelernt. Vergl. über diesen Gegenstand die ausführlichen Bemerkungen von Cotelerius zu *Constitt.* V, 20. pag. 327 und zum *Can. App.* 66, pag. 471; und v. Drey a. a. O. S. 283 ff.

1) Das fünfte Buch der Constitutionen giebt zwar cap. 13—19 eine ausführliche Fest- und Fasten-Ordnung, die sich aber deutlich

Der letzte Satz giebt uns schon eine summarische Uebersicht von den Acten des Hauptgottesdienstes und ihrer Aufeinanderfolge [1]).

III. Der sonntägige Hauptgottesdienst.

Die oberste Leitung des Hauptgottesdienstes wie die definitive Ausübung der beiden Hauptacte in demselben, Predigt und Sacramentsverwaltung, kam dem Bischof der Gemeinde zu. Er ordnet alle klerikalischen Functionen an und beaufsichtigt dieselben; er wacht auch darüber, daß die Diakonen auf Ordnung, Ehrbarkeit und Stille bei dem versammelten Volk halten. Daher ist die Vorschrift L. II. cap. 57 an ihn gerichtet:

---

als Zusatz des späteren Sammlers verräth. V. Drey a. a. O. S. 56 meint freilich, daß auch sie nichts enthalte, was sich auf eine spätere Zeit bezöge, ich muß aber Bunsen a. a. O. S. 461 recht geben, der in ihr die Sitte des vierten und fünften Jahrhunderts geschildert findet. Die ursprüngliche Grundlage dieser Capitel ist durch die spätere Ausführung so verwischt, daß sie sich mit Sicherheit nur an der Hand der Nachrichten wiederherstellen läßt, die uns Tertullian über die christlichen Fest- und Fastenzeiten seiner Tage giebt, und die wir oben S. 320 ff. kennen gelernt haben.

1) Dieselben Acte werden auch L. V, cap. 19 bei der Verordnung hinsichtlich der Osterfeier genannt: καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συναθροιζόμενοι γρηγορεῖτε, προσευχόμενοι καὶ δεόμενοι τοῦ θεοῦ, ἐν τῇ διανυκτερεύσει ὑμῶν, ἀναγινώσκοντες τὸν νόμον, τοὺς προφήτας, τοὺς ψαλμούς, μέχρις ἀλεκτρυόνων κραυγῆς, καὶ βαπτίσαντες ὑμῶν τοὺς κατηχουμένους, καὶ ἀναγνόντες τὸ εὐαγγέλιον ἐν φόβῳ καὶ τρόμῳ καὶ προςλαλήσαντες τῷ λαῷ τὰ πρὸς σωτηρίαν, παύσασθε τοῦ πένθους ὑμῶν (des Fastens), καὶ δεήθητε τοῦ θεοῦ κτλ. . . Διὰ τοῦτο οὖν καὶ ὑμεῖς ἀναστάντος τοῦ κυρίου, προςενέγκατε τὴν θυσίαν ὑμῶν περὶ ἧς ὑμῖν διετάξατο δι' ἡμῶν, λέγων· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Σὺ δὲ ὁ ἐπίσκοπος ἔσο ἅγιος, ἄμωμος, μὴ πλήκτης, μὴ ὀργίλος, μὴ ἀπηνής· ἀλλ' οἰκοδόμος, ἐπιστρεφὺς, διδακτικὸς, ἀνεξίκακος, ἠπιόθυμος, πρᾶος, μακρόθυμος, παραινετικὸς, παρακλητικὸς, ὡς θεοῦ ἄνθρωπος [1]). Ὅταν δὲ συναθροίζῃς τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν, ὡς ἂν κυβερνήτης νηὸς μεγάλης, μετ' ἐπιστήμης πάσης κέλευε ποιεῖσθαι τὰς συνόδους, παραγγέλλων τοῖς διακόνοις ὡσανεὶ ναύταις, τοὺς τόπους ἐκτάσσειν τοῖς ἀδελφοῖς, καθάπερ ἐπιβάταις, μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ σεμνότητος [2]).

A. Missa Catechumenorum.

An diesem ersten Theil des Gottesdienstes durften, wie wir bald sehen werden, auch die Katechumenen und Poenitenten Theil nehmen. Die Hauptbestandtheile desselben sind uns schon oben kurz bezeichnet; vollständiger werden sie cap. 54 angegeben: *διὰ τοῦτο, ὦ ἐπίσκοποι, μελλόντων ὑμῶν εἰς προσευχὴν ἀπαντᾶν, μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν καὶ τὴν ψαλμῳδίαν, καὶ τὴν ἐπὶ ταῖς γραφαῖς διδασκαλίαν ὁ διάκονος λεγέτω κτλ.*

1. Die Schriftvorlesung und Psalmodie.

a. Lection des alten Testaments.

Den Anfang machte eine doppelte Lection aus den Schriften des alten Testaments, deren eine aus den histo=

---

1) Vergl. 1 Timoth. 3, 1 ff. und Titus 1, 7 ff.

2) Cap. 26 desselben Buchs wird der Beruf und die Würde des Bischofs also geschildert: Ὁ ἐπίσκοπος, οὗτος λόγου διάκονος, γνώσεως φύλαξ, μεσίτης θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις· οὗτος διδάσκαλος εὐσεβείας· οὗτος μετὰ θεὸν πατὴρ ὑμῶν, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς υἱοθεσίαν· οὗτος ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν· οὗτος ὑμῶν βασιλεὺς καὶ δυνάστης· οὗτος ὑμῶν ἐπίγειος θεὸς μετὰ θεὸν, ὃς ὀφείλει τῆς παρ' ὑμῶν τιμῆς ἀπολαύειν.

rischen, die andere aus den didaktischen und prophetischen Büchern genommen war.

Zwar ist in der oben mitgetheilten Verordnung II, 59 nur von der Anagnose der Propheten die Rede, daß aber der Ausdruck beide Theile des alten Testaments umschließen soll, zeigt schon cap. 39: *ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, und ebenso unser Capitel 57, welches ausdrücklich zwei Gruppen alttestamentlicher Schriften aufführt und demgemäß auch eine zwiefache Lection unterscheidet: *ἀναγινωσκέτω (ὁ ἀναγνώστης) τὰ Μωσέως καὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, τὰ τῶν κριτῶν καὶ τῶν βασιλειῶν, τὰ τῶν παραλειπομένων καὶ τὰ τῆς ἐπανόδου:* [1]) *πρὸς τούτοις τοῦ Ἰὼβ καὶ τοῦ Σολομῶνος, καὶ τὰ τῶν ἑκκαίδεκα προφητῶν* [2]).

b. Psalmengesang.

Zwischen den Lectionen fand ein Psalmengesang [3]) statt, indem der Vorsänger einen Psalm anstimmte, während die Gemeinde zwischeneinfallend die letzten Worte wiederholte. Die Vortragsweise war also eine hypophonische. Denn so wird gleich darauf vorgeschrieben:

Für den vornicänischen dogmatischen Charakter der Constitutionen ist es beachtenswerth, daß im Folgenden der Bischof mit dem Vater, der Diakonus mit Christo, die Presbyteren mit den Aposteln verglichen werden.

1) Es sind diejenigen Schriften gemeint, die von der Rückkehr des Volks aus dem Exil handeln.

2) Eine eigenthümliche, augenscheinlich für den Zweck der liturgisch-kirchlichen Schriftlectionen veranstaltete, von der traditionellen synagogischen abweichende Vertheilung der heiligen Schriften des alten Bundes. Zum Theil knüpft sie an die hergebrachte Unterscheidung von Gesetz und Propheten an, mehr noch liegt ihr die analoge Gruppirung der neutestamentlichen Schriften zu Grunde.

3) Nachträglich sei zu S. 242 Anmerk. darauf hingewiesen, daß hier eines Psalmengesangs erwähnt wird, der trotz des vorangegangenen Morgengottesdienstes statt fand.

Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω [1]).

c. Lection des neuen Testaments.

Nun folgte ebenfalls eine doppelte Lesung aus den neutestamentlichen Schriften, eine epistolische und eine evangelische. Beide werden nicht nur deutlich unterschieden, sondern die letztere wird auch als die wichtigste dadurch markirt, daß sie dem Diakonus oder Presbyter zugewiesen ist, und daß Alle, die Kleriker und die Gemeinde, mit Ausnahme des Bischofs bei ihr sich erheben und in feierlicher Stille sie stehend anhören sollen [2]).

Μετὰ τοῦτο αἱ πράξεις αἱ ἡμέτεραι ἀναγινωσκέσθωσαν, καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν, ἃς ἐπέστειλε ταῖς ἐκκλησίαις καθ' ὑφήγησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγινωσκέτω τὰ εὐαγγέλια, ἃ ἐγὼ Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης παρεδώκαμεν ὑμῖν, καὶ ἃ οἱ συνεργοὶ Παύλου παρειληφότες κατέλειψαν ὑμῖν Λουκᾶς καὶ Μάρκος. Καὶ

1) Ueber die Bedeutung der *ἀκροστίχια* im Unterschied von *ἐπιφωνήματα* und *ἐφύμνια* (Doxologien), wie überhaupt über die Arten des Wechselgesangs vergl. das oben S. 223 ff. Ausgeführte. Darnach kann ich auch nicht, wie v. Drey S. 60, in dieser Art des Psalmengesangs ein Zeichen späterer Zeit finden.

2) Die damit dem Evangelium gegebene Stellung und Bedeutung rechtfertigt sich von selbst aus dem Verhältniß in dem das Wort der Apostel, als der Diener, zu dem Worte Christi, des Herrn, steht; und aus der Steigerung, die wie bei der ganzen Liturgie, so auch bei der Lection beobachtet wird. Auch im fungirenden Personal macht sich diese Steigerung bemerklich. Denn die Handlung geht vom Lector und Cantor auf den Diakonus, von diesem auf die Presbyteren über, und gipfelt sich im Bischof, wie die folgenden Acte zeigen.

ὅταν ἀναγινωσκόμενον ᾖ τὸ εὐαγγέλιον, πάντες οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς στηκέτωσαν μετὰ πολλῆς ἡσυχίας· γέγραπται γάρ· Σιώπα καὶ ἄκουε Ἰσραήλ. Καὶ πάλιν· Σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι, καὶ ἀκούσῃ (Deuter. 27, 9; 5, 31).

2. Die Predigt.

Es folgt nun die Predigt, und zwar in der Weise, daß einige Presbyter zuerst Ermahnungsreden an das Volk halten, dann redet der Bischof, der das Schlußwort hat.

Καὶ ἑξῆς παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαὸν, ὁ καθεὶς αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ ἅπαντες· καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἐπίσκοπος, ὃς ἔοικε κυβερνήτῃ [1]).

Bemerkenswerth ist der große Nachdruck, den die Constitutionen noch auf die Lehrbefähigung und Lehrpflicht des Bischofs legen. Sie bezeichnen ihn (II, 26) als Diener des Worts, Wächter der Lehre, Lehrer der Frömmigkeit [2]); sie fordern darum von ihm, daß er *πεπαιδευμένος καὶ ἔμπειρος τοῦ λόγου* (II, 1), *πολυδίδακτος* (II, 5) sei [3]).

---

1) Von der Laienpredigt schweigen die Constitutionen ganz, sie scheint nur noch ausnahmsweise und selten hie und da vorgekommen zu sein. Auch L. VIII, cap. 32, pag. 414: *ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνὸς, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ,* — ist nicht von der Predigt sondern von der privaten katechetischen Unterweisung die Rede.

2) Auch L. II, cap. 25 werden die Bischöfe *οἱ δοχεῖς τοῦ λόγου καὶ ἀγγελτῆρες, οἱ γνῶσται τῶν γραφῶν, καὶ φθόγγοι τοῦ θεοῦ, καὶ μάρτυρες τοῦ θελήματος αὐτοῦ* genannt.

3) Dies wird am letzgenannten Ort dahin weiter ausgeführt: *ἔστω δὲ πολυδίδακτος, μελετῶν καὶ σπουδάζων ἐν ταῖς κυριακαῖς βίβλοις, πολὺς ἐν ἀναγνώσμασιν, ἵνα τὰς γραφὰς ἐπιμελῶς ἑρμηνεύῃ, ὁμοστοίχως τοῖς προφήταις καὶ τῷ νόμῳ εὐαγγέλιον ἑρμηνεύων· ὁμοίως τῷ εὐαγγελίῳ στοιχείτωσαν αἱ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν ἑρμηνεῖαι. Λέγει*

Während der Predigt haben die Diakonen darauf zu sehen, daß die Gemeinde still, aufmerksam und andächtig die Verkündigung des Wortes anhöre. Ὁμοίως ὁ διάκονος ἐπισκοπείτω τὸν λαὸν, ὅπως μή τις ψιθυρίσῃ, ἢ νυστάξῃ, ἢ γελάσῃ, ἢ νεύσῃ. Χρὴ γὰρ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπιστημόνως, καὶ νεφαλέως, καὶ ἐγρηγορότως ἑστάναι, ἐκτεταμένην ἔχοντα τὴν ἀκοὴν ἐπὶ τὸν τοῦ κυρίου λόγον [1]).

3. Das Gemeindegebet, nach Entlassung der Katechumenen und Pönitenten.

Sowohl cap. 57 als auch cap. 39 unsres Buchs ist von einem Gebet die Rede, dessen Uebergangsstellung zwischen beiden Theilen des Gottesdienstes dadurch angezeigt ist, daß es zwar nach Entlassung der Anderen von den Gläubigen gemein-

---

γὰρ ὁ κύριος Ἰησοῦς· Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς· ὅτι αὗται εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. Καὶ πάλιν· Περὶ γὰρ ἐμοῦ Μωσῆς ἔγραψε. Πρὸ πάντων δὲ διαστολεὺς ἀγαθὸς γινέσθω, νόμον καὶ δευτέρωσιν διαιρῶν, καὶ δεικνύων τί ἐστι νόμος πιστῶν, καὶ τὶ δεσμὰ ἀπίστων, ἵνα μή τις ὑποπέσῃ τοῖς δεσμοῖς. Ἐπιμελοῦ οὖν τοῦ λόγου, ἐπίσκοπε, ἵνα ᾖ δυνατόν σοι πάντα κατὰ λέξιν ἑρμηνεύειν, καὶ ἐν πολλῇ διδαχῇ πλουσίως τρέφῃς καὶ φωτίζῃς τὸν λαόν σου τὸν φωτισμὸν τοῦ νόμου.

1) Daß eine solche Aufsicht nöthig war, beweisen die Klagen, die schon Origenes zu erheben hat, z. B. in Genes. *homil.* X, 1: Quid de absentibus conqueror? Praesentes etiam et in ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo Dei vel lectionibus divinis terga convertitis; und in Exod. *homil.* XIII, 3: quanti modo hic praesentes sumus, et sermo Dei tractatur? Sunt qui concipiunt corde quae lecta sunt, sunt qui omnino non concipiunt, quae dicuntur, sed est mens eorum et cor aut in negotiis aut in actibus saeculi, aut supputationibus lucri; et praecipue mulieres, quomodo putas corde concipiunt, quae tantum garriunt, quae tantum fabulis obstrepunt, ut non sinant esse silentium?

sam gebetet, daß aber dennoch der eigentliche Anfang der mystagogischen Liturgie deutlich von ihm unterschieden wird.

Die ganze Gemeinde erhob sich und betete nach Osten hingewandt, als der Gegend der Auffahrt des Herrn und des verlornen Paradieses. *Καὶ μετὰ τοῦτο συμφώνως ἅπαντες ἐξαναστάντες, καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες, μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον προσευξάσθωσαν τῷ Θεῷ, τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολὰς ὑπομιμνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας νομῆς τοῦ κατὰ ἀνατολὰς παραδείσου, ὅθεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἀθετήσας τὴν ἐντολὴν, ὄφεως συμβουλίᾳ πεισθεὶς, ἀπεβλήθη.*

Wir begegnen hier dem ersten Anzeichen der herrschenden Arcan-Disciplin. Die Katechumenen und Poenitenten, denen gestattet war bis dahin an dem Gottesdienst beizuwohnen, müssen nun die Versammlung verlassen. Zugleich aber haben wir hier einen neuen Beweis für das höhere Alter unsrer Gottesdienstordnung. Während nämlich die Liturgie des achten Buchs (cap. 5 bis 9) schon drei Stufen des Katechumenats unterscheidet, und auch Heiden (*ἀπίστοις*) den Zutritt zum didaktischen Gottesdienst gestattet, liegen die bezüglichen Verhältnisse, die unser Capitel voraussetzt, im Wesentlichen noch ganz so, wie wir sie bei Tertullian und Origenes gefunden haben (s. oben S. 30 ff.). Das ergiebt sich mit Sicherheit namentlich aus cap. 39. Hier heißt es zunächst von den unbußfertigen gefallenen Christen, daß sie wie Zöllner und Heiden betrachtet werden sollen: *ὡς τελώνην οὖν ἢ ἐθνικὸν ἔχε τὸν ἐπὶ κακῷ ἔργῳ ἐλεγχθέντα, καὶ μὴ μεταγινώσκοντα·* Wie dies gemeint ist, und daß ein solcher namentlich, gleichwie die Heiden, von jeder gottesdienstlichen Gemeinschaft fern gehalten wurde, wird theils aus cap. 38 klar, wo es heißt: *καὶ μηκέτι αὐτὸν ὡς Χριστιανὸν παραδέχου ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ὡς ἐθνικὸν παραιτοῦ,* theils aus den folgenden Worten in cap. 39: *ἐὰν δὲ ὕστερον μετανοῇ καὶ ἐπιστρέφῃ ἐκ τῆς πλάνης, ὡς*

καὶ τοὺς ἐθνικοὺς ὁπόταν θέλουσι μετανοεῖν[1]); *εἰς ἐκκλησίαν προσδεχόμεθα, ὅπως τοῦ λόγου ἀκούωσιν, οὐ μὴν κοινωνοῦμεν αὐτοῖς, μέχρις οὗ τὴν σφραγίδα λαβόντες τελειωθῶσιν· οὕτω καὶ τοῖς τοιούτοις, μέχρις οὗ μετανοίας καρπὸν ἐπιδείξωσιν, ἐπιτρέπομεν εἰσέρχεσθαι, ὅπως τοῦ λόγου ἀκούοντες, μὴ τελέως ἄρδην ἀπόλωνται· μὴ κοινωνείτωσαν δὲ ἐν τῇ προσευχῇ, ἀλλ' ἐξερχέσθωσαν μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ εὐαγγελίου.*

Wir sehen, die hier vorausgesetzte Katechumenen- und Buß-Ordnung ist noch die einfache und nicht die entwickelte der nächstfolgenden Zeit. Es wird nur unterschieden, wie bei Origenes, zwischen Proselyten und Katechumenen im engern Sinne, zwischen unbußfertigen und bußfertigen Gefallenen. Den ersteren unter Beiden ist wie allen Heiden der Zugang zum Gottesdienst gänzlich verschlossen, nur die letzteren — die wirklichen Katechumenen und Poenitenten — dürfen dem Cultus beiwohnen, doch nur bis zum Gemeindegebet. Dies scheint mir indeß so verstanden werden zu müssen, daß sie zwar bei dem Anfang des Gebets, in welchem für sie gebetet wurde, noch zugegen sein durften; daß sie sich aber darnach entfernen mußten, weil sie noch nicht das Recht hatten mit der Gemeinde zu beten, als Mitbetende im Gottesdienst thätig zu sein (*κοινωνεῖν τῇ προσευχῇ*). Der Text schließt diese Annahme nicht aus, da er so allgemein gehalten ist, daß er sogar der Predigt nicht ausdrücklich erwähnt. Auch bleibt dabei das *μετὰ τὴν ἔξοδον* cap. 57) stehen. Denn wie die gesammte Christenheit aus zwei Kreisen bestand, einem weiteren und engeren, so bestand auch dieses Gebet seinem Inhalt nach aus zwei Hälften, indem die Gemeinde zuerst für die ihr im weiteren Sinne Angehörigen, darnach für die Gläubigen als solche betete.

---

1) Diese Worte sind nicht nude von Heiden zu verstehen, wie v. Drey a. a. O. S. 60 meint, sondern sind eine Umschreibung der Katechumenen, wie cap. 38 deutlich zeigt.

Seinem Inhalt nach, der uns hier nicht näher angegeben wird, bezog sich dies Gebet wohl (s. Constitt. VIII, 10. 11) auf die verschiedenen Stände, Classen und Alter unter den Gläubigen, und blickte zugleich auf die Predigt zurück [1]). Seiner Ausführung nach ging gewiß auch hier, wie es unser cap. 57 bei dem späteren Gebet vorschreibt, die den Inhalt der Bitten vorsprechende und von den Bittrufen der Gemeinde (*κύριε ἐλέησον* und ähnliche) unterbrochene Prosphonese des Diakonus voran, an welche sich das zusammenfassende directe Gebet, die Epiklese (später Synapte, Collecte) des Bischofs anschloß. So war ihm auch hier das Schlußwort vorbehalten.

B. Missa Fidelium.

Daß unsre Verordnungen noch einer Zeit angehören, in welcher die Arcan-Disciplin noch aufs strengste beobachtet wurde, haben wir so eben Gelegenheit gehabt zu erkennen, indem selbst der Kreis derer, die dem nichtmystagogischen Theil des Gottesdienstes beiwohnen durften, ein noch eng gezogener war. Das bestätigen uns auch die weiteren Vorschriften in unsrem cap. 57, die uns aus demselben Grunde, eine leider nur zu kurze summarische Beschreibung der Abendmahlshandlung geben. Auch wird in demselben Interesse die Bewachung der Thüren, besonders während der Austheilung der geweihten Gaben vorgeschrieben, damit kein Heide oder Ungetaufter eindringe. Denn so heißt es am Schluß unsres Capitels: *Φυλαττέσθωσαν δὲ αἱ θύραι, μή τις ἄπιστος εἰςέλθοι, ἢ ἀμύητος.*

1) Constitt. VIII, cap. 11 heißt es wenigstens in der entsprechenden Epiklese des Bischofs gleich am Anfang: *Κύριε παντοκράτορ ..... ὁ διὰ Χριστοῦ κήρυγμα γνώσεως δοὺς ἡμῖν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς σῆς δόξης καὶ τοῦ ὀνόματός σου,* und weiter: *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, ὅτι ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.*

1. Der Zurüstungs-Act.

Der eucharistische Gottesdienst wurde mit der Herzubringung der Gaben und mit der Ertheilung des Friedenskußes eröffnet. So schreibt es unsre Quelle vor. Nach Justin war die Ordnung die umgekehrte.

a) Die Herzubringung der Gaben (*προςφορά*).

Οἱ δὲ διάκονοι μετὰ τὴν προςευχὴν, οἱ μὲν τῇ προςφορᾷ τῆς εὐχαριστίας σχολαζέτωσαν, ὑπηρετούμενοι τῷ τοῦ κυρίου σώματι (d. h. der Gemeinde) *μετὰ φόβου· οἱ δὲ τοὺς ὄχλους διασκοπείτωσαν, καὶ ἡσυχίαν αὐτοῖς ἐμποιείτωσαν.*

Während also ein Theil der Diakonen die Ordnung und Stille in der Gemeinde bei diesem Acte aufrecht erhielt, der leicht erbauungswidrige Störungen mit sich führen konnte, nahmen andere die Oblationen der Gläubigen in Empfang, und sorgten besonders für die Aufstellung der zur eucharistischen Handlung bestimmten und erforderlichen Gaben.

Hinsichtlich der Darbringung und Verwendung der Gemeindegaben enthalten unsre Constitutionen viele und eingehende Vorschriften. Die Gläubigen werden ermahnt nicht ohne Gaben bei der Communion zu erscheinen. L. II, cap. 36: *μὴ ὀφθῇς παρὰ τοῖς ἱερεῦσι κενὸς, καὶ τὰ ἑκούσιά σου ἐνδελεχίζων πρόσφερε.* Die Ordnung, die bei der Darbringung beobachtet werden soll, das *τάγμα*, von dem schon Clemens Rom. redet (s. oben S. 257), wird dahin bestimmt, daß dem Bischof die Verwaltung und Verwendung der Gaben zukomme [1]), und daß die Gläubigen entweder selbst oder durch

1) L. II, cap. 35: *σὲ μὲν γὰρ διδόναι προςήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκεῖνον.* Die Ueberschüsse der kirchlichen Oblationen, gleichwie eigens angestellte Sammlungen (*συλλογαί* L. IV, cap. 8. 9), wurden zur Erhaltung des Klerus, zur Unterstützung der Reisenden, zur Versorgung der Armen, Wittwen und Waisen, zur Befreiung

die Diakonen ihm dieselben zu übergeben haben. L. II, 27: *προςήκει οὖν καὶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, τὰς θυσίας ὑμῶν ἤτοι προςφορὰς τῷ ἐπισκόπῳ προςφέρειν ὡς ἀρχιερεῖ, ἢ δι' ἑαυτῶν ἢ διὰ τῶν διακόνων· οὐ μὲν δὲ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἀπαρχὰς, καὶ τὰς δεκάτας, καὶ τὰ ἑκούσια αὐτῷ προςάγετε· αὐτὸς γὰρ γινώσκει τοὺς θλιβομένους, καὶ ἑκάστῳ δίδωσι πρὸς τὸ ἁρμόζον.* — Von groben, unbußfertigen Sündern (die L. IV, cap. 6 aufgezählt werden), überhaupt von Excommunicirten, sollen keine Oblationen und Almosen angenommen werden. L. III, cap. 8: *οὐ δεῖ οὖν δέχεσθαι παρὰ τῶν τοιούτων* (von Sündern), *οὔτε μὴν παρὰ ἀφορισμένων*; ferner IV, cap. 7: *φεύγετε οὖν τὰς δυσσυνειδήτους εἰς τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ εἰςφοράς*: und cap. 8: *λυσιτελεῖ διαφθαρῆναι, ἢ παρ' ἐχθρῶν τοῦ θεοῦ λαβεῖν τι* [1]).

b) Der Friedenskuß.

Λεγέτω δὲ ὁ παρεστὼς τῷ ἀρχιερεῖ διάκονος τῷ λαῷ· μή τις κατά τινος· μή τις ἐν ὑποκρίσει.

der Gefangenen und zum Loskaufen der Sclaven verwandt. S. II, 25. 26. 27. 30—35; III, 6—8. 13. 14; IV, 3. VII, 29. Geldgaben wurden in ein dazu bestimmtes Behältniß gethan. L. II, 36: *εἰς τὴν κορβανᾶν ὃ δύνασαι βάλλων, κοινώνει τοῖς ξένοις ἕν, ἢ δύο, ἢ πέντε λεπτά.* Ueber die Armenpflege im altkatholischen Zeitalter überhaupt vergl. Höfling a. a. O. S. 225 ff.

1) Doch gestattet cap. 10 desselben Buchs, daß wenn man von Solchen unversehens Geld angenommen haben sollte, dasselbe *εἰς ξύλα καὶ ἀνθρακιὰν*, nicht aber zur Versorgung der Armen, verwandt werde; *δίκαιον γὰρ τὰ παρὰ ἀσεβῶν ταῦτα, πυρὸς εἶναι καταναλωμα, οὐκ εὐσεβῶν βρῶμα.* Als Grund wird hinzugefügt: *οὐ γὰρ τῇ φύσει φαῦλα τὰ προςφερόμενα, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τῶν προςκομιζόντων αὐτά. Τοῦτο δὲ προστάσσομεν, ἐπὶ τὸ μὴ ἀποστρέφειν τοὺς πλησιάζοντας ὑμῖν· εἰδότες καὶ τὴν συντυχίαν πολλάκις ἐπωφελῆ τοῖς ἀσεβέσι γεγενῆσθαι, τὴν πρὸς τοὺς εὐσεβεῖς· ἐπιβλαβῆ δὲ μόνην τὴν κατὰ τὴν θρησκείαν κοινωνίαν.*

εἶτα καὶ ἀσπαζέσθωσαν ἀλλήλους οἱ ἄνδρες, καὶ ἀλλήλας αἱ γυναῖκες, τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα· ἀλλὰ μή τις δολίως, ὡς Ἰούδας τὸν κύριον φιλήματι παρέδωκε [1]).

Mit erhobener Stimme richtete der dem Bischof (oder Presbyter) assistirende Diakon an die Gemeinde eine Aufforderung zu aufrichtiger Versöhnlichkeit und zum Frieden. Als Antwort darauf ertheilten sich die Gläubigen den Bruderkuß, die Männer untereinander und ebenso die Frauen.

Eigenthümlich ist die Begründung, die cap. 54 dem Bruderkuß gegeben wird. Die Vorschrift beruft sich nicht auf Matth. 5, 23. 24. Zwar wird cap. 53, das die Christen zur Friedfertigkeit überhaupt ermahnt, auf dies Wort des Herrn Bezug genommen, denn ohne versöhnlichen Sinn sei keine *προσφορὰ*, kein *δῶρον* d. h., wie erklärend hinzugefügt wird, *ἡ ἑκάστου προσευχὴ καὶ εὐχαριστία*, Gott angenehm; aber dort (c. 54) verweisen die Constitutionen nicht auf diese Stelle, sondern auf Matth. 10, 13: *εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ*.

Die folgenden Worte desselben Capitels dienen zur Erklärung der doppelten Ausrufung des Diakonus. Jeder, heißt es, der ungeheuchelten Frieden dem Bruder ertheilen wolle, müsse ihn auch selbst in seinem Herzen haben. *Ὁ γὰρ μη ἔχων αὐτὴν ἐν ἑαυτῷ οὐκ ἔστιν ἀξιόπιστος ἄλλοις αὐτὴν χαρίζεσθαι. Διο πρὸ πάντων χρὴ εἰς ἑαυτὸν εἰρηνεύειν αὐτόν. Ὁ γὰρ μὴ πρὸς ἑαυτὸν στασιάζων, οὐδ᾽ ἂν πρὸς ἄλλον διαμαχεσθήσεται· ἀλλ᾽ ἔσται εἰρηνικὸς κτλ.* Daher also die Mahnung: *μή τις ἐν ὑποκρίσει.* Der doppelte Aufruf sollte zur Selbstprüfung auffordern, daß Jeder an sich die doppelte Frage richte: wie stehst du zu deinem Bruder? und wie steht es mit dir selbst in deinem Herzen? — Bietest du Frieden? Hast du Frieden?

---

1) Dieselbe Vorschrift wird auch cap. 54 ertheilt: *ὦ ἐπίσκοποι, μελλόντων ὑμῶν εἰς προσευχὴν ἀπαντᾶν ...... ὁ διάκονος ἑστὼς πλησίον ὑμῶν μετὰ ὑψηλῆς φωνῆς λεγέτω· μή τις κατά τινος κτλ.*

Die veränderte Stellung (nach den Oblationen), die der Bruderkuß erhalten, ist, wie mir scheint, aus der veränderten Anschauung von den Oblationen zu erklären. Sie werden überwiegend als Almosenopfer, nicht mehr so sehr, wie früher, als eine symbolisirende, das Gebet begleitende Versinnlichung des Herzensopfers angesehen. Diese Betrachtungsweise derselben als Gemeindeoblationen tritt in den Hintergrund, indem die Idee der priesterlichen Oblation allmählig sich vordrängt [1]). Aber das Gebet (προςευχὴ καὶ εὐχαριστία) wird als das eigentliche δῶρον der Gemeinde betrachtet (s. oben II, 53), daher diesem der Bruderkuß unmittelbar vorangestellt. Auf denselben folgte nämlich, nach der Vorschrift von cap. 57, sogleich das allgemeine Fürbitten-Gebet der Gemeinde.

2. Der Weihe-Act (ἀναφορά, θυσία).

Abweichend von derjenigen Anordnung dieses Acts, die wir uns von ihm bisher glaubten bilden zu müssen, und die auch die überwiegende Mehrzahl der späteren Liturgien für sich hat, stellen die Constitutionen in unsrem Capitel das allgemeine Kirchengebet mit den Fürbitten voran und lassen erst auf dasselbe das Dank- und Weihgebet folgen [2]). Der Grund dieser Umstellung ist wahrscheinlich in der Absicht zu suchen,

---

1) So heißt es z. B. L. II, cap. 25: αἱ τότε (im alten Bunde) θυσίαι, νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ, καὶ δεκάται, καὶ ἀφαιρέματα, καὶ δῶρα, νῦν προςφοραὶ, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προςφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Laienoblation wird nicht gedacht.

2) Dieselbe Anordnung finden wir später auch in der griechisch-alexandrinischen Liturgie des Markus (bei Renaudot a. a. O. Tom. I, pag. 144 ff.); und zwar sind die Acte hier folgendermaaßen vertheilt: Präfation mit dem Dankgebet, allgemeines Bittgebet mit den Fürbitten und Commemorationen, dann das Trisagion, endlich das Consecrations-Gebet, die Bitte für die Communicanten und das Vater Unser.

die letzteren Gebete, die alle vom Bischof gehalten werden, von dem ersten, das der Diakonus in Verbindung mit der Gemeinde zu sprechen hatte, zu unterscheiden, so daß auch hier der Bischof mit seinem Gebet, das nur von einzelnen Antworten der Gemeinde unterbrochen wird, in sonst ungestörtem Zusammenhange den Act vollziehen und beschließen kann.

a) Das allgemeine Bittgebet.

α) Die Prosphonese des Diakonus.

Καὶ μετα τοῦτο προσευχέσθω ὁ διάκονος ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης, καὶ παντὸς τοῦ κόσμου, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν, καὶ ἐκφοριῶν· ὑπὲρ τῶν ἱερέων, καὶ τῶν ἀρχόντων, ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως, καὶ τοῦ βασιλέως, καὶ τοῦ καθόλου εἰρήνης.

Dies Gebet wurde in der oben (S. 477) angedeuteten Weise von dem Diakonus mit der Gemeinde gesprochen. Das beweist die gleich an dasselbe sich anschließende bischöfliche Epiklese, und der gewiß nicht absichtslose Wechsel in den Ausdrücken: *προσεύχεσθαι* und *ἐπεύχεσθαι.* Mit demselben waren wohl auch die Commemorationen pro vivis et defunctis verbunden. S. L. VI, cap. 30 oben S. 466.

β) Die Epiklese des Bischofs.

Der Bischof eröffnet seine Function damit, daß er die Gemeinde segnet und ihr Bittgebet mit einem zusammenfassenden, kurzen Gebet beschließt, das aus mehren Stellen der heiligen Schrift zusammengesetzt ist.

Καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπευχόμενος τῷ λαῷ εἰρήνην, εὐλογείτω τοῦτον· ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαον τούτοις τοῖς ῥήμασιν·

Εὐλογήσαι σε κύριος, καὶ φυλάξαι σε· ἐπιφάναι κύριος το πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σε, καὶ δῴη σοι εἰρήνην (4 Mos. 6, 24 ff.).

Ἐπευχέσθω οὖν καὶ ὁ ἐπίσκοπος, καὶ λεγέτω·

Σῶσον τὸν λαόν σου κύριε, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, ἣν ἐκτήσω καὶ περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ ἐκάλεσας βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον (Ps. 28, 9; Act. 20, 28; 1 Petri 1, 19; 2, 9).

b) Das Dank- und Weihgebet (Consecration).

Aus Rücksicht gegen die Geheimdisciplin wird nur mit wenigen Worten dieses Actes erwähnt. Während die ganze Gemeinde steht und still mitbetet soll der Bischof die Opferung vollziehen.

Μετὰ δὲ ταῦτα γινέσθω ἡ θυσία, ἑστῶτος παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ προςευχομένου ἡσύχως.

Wie der Ausdruck *θυσία* gemeint ist, sagen uns die schon oben mitgetheilten Stellen L. II, 25 und 53: *αἱ τότε θυσίαι, νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι.* S. auch Höfling a. a. O. S. 27 ff.

An einer andern Stelle aber scheinen sich die Constitutionen allerdings in der Bestimmung des Begriffs der eucharistischen *θυσία* jener Cyprianischen Anschauung zu nähern und von einer Opferung des Leibes und Blutes Christi zu reden. L. VI, cap. 23 ist davon die Rede, daß Christus das Gesetz nicht aufgelöst sondern erfüllt, und die Christen wohl vom Joch des alttestamentlichen Gesetzes, aber nicht vom Gesetz selbst befreit habe. Dies wird alsdann in Bezug auf die Taufe, das Priesterthum, den Gottesdienst, das Opfer im Einzelnen nachzuweisen versucht [1]). Und von dem Letzteren heißt es: *ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων* (*προςέταξε*) *λογικὴν καὶ ἀναίμακτον, καὶ τὴν μυστικήν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται, τοῦ σώ-*

---

1) Von dem Priesterthum wird hier noch gelehrt: *ἀντὶ δὲ μιᾶς φυλῆς, ἀφ' ἑκάστου ἔθνους προςτάξας τοὺς ἀρίστους εἰς ἱερωσύνην προχειρίζεσθαι.*

ματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. Hier wird offenbar von der allgemeinen *λογικη καὶ ἀναίμακτος θυσία* der Christen die *μυστικὴ* als eine besondere Art derselben unterschieden. Doch von einer Wiederholung des Opfers Christi, von einer eigentlichen Opferung seines Leibes und Blutes (s. v. Drey a. a. O. S. 33) sind auch diese Worte noch nicht zu verstehen. *Αἷμα* und *σῶμα* können nicht als Gegenstand des Opfers, sondern nur als Bestimmung desselben gefaßt werden, da in dem erklärenden Zwischensatz das Opfer selbst nur als ein symbolisches Gedächtnißopfer des Todes Christi bezeichnet wird.

3. Der Spende-Act (*μετάληψις*).

Alle Gläubigen sollen darauf herzutreten, je in der Ordnung, nach welcher die Gemeinde gegliedert und in dem Kirchenraum vertheilt war; d. h. der Klerus zunächst und dann die Laien, und unter diesen wiederum zuerst die Männer, darnach die Frauen, die letzteren verschleiert. So soll die ganze Gemeinde mit Ehrfurcht und Andacht den Leib und das Blut des Herrn empfangen.

Καὶ ὅταν ἀνενεχθῇ, μεταλαμβανέτω ἑκάστη τάξις καθ' ἑαυτὴν κυριακοῦ σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, ἐν τάξει, μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας, ὡς βασιλέως προςερχόμενοι σώματι· καὶ αἱ γυναῖκες κατακεκαλυμμέναι τὴν κεφαλην, ὡς ἁρμόζει γυναικῶν τάξει, προςερχέσθωσαν.

2- 8082